

٢١٦
ش . غ

شرح المغني في أصول الفقه للخباري ، تأليف ،
الغزنوي ، عمر بن اسحق - ٧٧٣ هـ . بخط أحمد بن
عيسى بن موسى سنة ٧٩١ هـ .

٣٤١ ق ٢٢-٢٥ س ٢٦ x ١٩ سم

٧١٧٢

نسخة حسنة ، خطها نستعليق حسن .
الاعلام ٥ : ١٩٩ كشف الظنون : ١٧٤٩

١ - أصول الفقه الاسلامي أ - المؤلف ب - الناسخ ١١١٤ ٨٤

ج - تاريخ النسخ د - شرح الغزنوي على المشغني ١١٤١/٧١٣
للخباري .

VIVE

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"
 الرقم: ١٧٤ - ١٧٥ في ١٤٨٤
 العناوين: شرح المصنف في أصول الفقه
 المؤلف: الفزاري، عمر بن أحمد - كوة - ١٧٣٥
 تاريخ النسخ: ١٧٩١ - ١٨٠٥
 اسم الناشر: أحمد بن محمد بن موسى بن موسى
 عدد الأوراق: ٢٤١ - ٢٤٢
 ملاحظات:

نظمته يد المقادير في سلسله
العبد القهر المكي من مولاه
زياده الانعام مصنفه
ابن محمد بيرام

نقطة الحاصل كروضة على منظر

هذا كتاب شرح المعنى المشهور في شرح هذا

لعن الله الذي بنى على بن عمرو الأسدي

تعليم فان الحكم في الامثلة
ولا خسر فيمن عاين الشئ عالم
من الجدة الحسناء وعند النكاح
فلو نال شباب الثمار سلم
كتاب فيه ما فيه مبلج في معانيه
فلو طالعت ما فيه بحفت لنته تحكيه
فت لم يرشد ما فيه قبول الكلي في فيه

من تعلم العلم لا يحل وفيه

١٤٤٠

الحمد لله انتقل هذا الطناب
الى نوبة البغى الى هذه
الكلية فحق في هذا الى هذه
حق البوار الى هذه
الحمد لله انتقل هذا الطناب
الى نوبة البغى الى هذه
الكلية فحق في هذا الى هذه
حق البوار الى هذه

وما احدث عن السن الناس سالما
وان كان تكيتا يقولون ابكم
ولكن صوام وبالبيل قايم
ولا تحتفل في الناس بالذم والتنا
فلوانه ذاك النبي المطيب
وان كان منطيقا يقولون مهذر
قولون رزاق يراى ويكر
ولا تحتش غير له ولمسا كبر
قال الشيخ
ويوسف اذ دلاه اولاد علة فاصبح في غير الركية ثاويلا

عنه اعانته في كل وجه
منه ينجي الى هوانه في كل وجه
كانت شفاء شفاء في كل وجه
مال مع مدعيه في كل وجه

فمن كتب في سجن
ولا ينفع سجون اذا اكلت سجون
ولا ينفع سجون اذا اكلت سجون
ولا ينفع سجون اذا اكلت سجون
ولا ينفع سجون اذا اكلت سجون

استياكم استياكم فحماة وحياتكم
ولولا الخطه السر السمر عذراكم
ولولا الدرس الاحمر عذراكم

عند الاخير بالاعمال
عند الاخير بالاعمال
عند الاخير بالاعمال
عند الاخير بالاعمال
عند الاخير بالاعمال

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي نور قلوب العلماء
بنور هدايته وشرح صدورهم بوفور عنايته جعل سرايرهم معادن كنوز الحقائق
وصرفها يزينهم خزائن رموز الدقائق وانطق السنن بلطائف الحكم وحضهم من بين
الانام بجلايل النعم وسر عليهم كشف دقايق المشكلات ووقفهم لبسط حقائق
المعضلات والصلوة علي من اصطفاهم الله لتكميل الخلايق من المرسلين خصوصاً علي سيد
الاصفياء خاتم النبيين محمد الذي بعثه الي كافة الوري ووعده مقام محمود يوم العرض
والجزا وعلي آله واصحابه اعلام الحق والنجم الهادي ما احضر بخبره في الغبراء وطلع نجم الحضراء
امت ابعد فان اضغاث عباده الله واحوجهم الي غفرانه عمن سخط احد الشهابي الخليل
عامله الله بلطفه الجلي والخفي يقول ان يقول معارف المعارف والقلوب قوال لطائف
والاذهان السليمة مطالع الحقائق والنفوس الزكية من المعارف حقائق وانني مذ عقت
تلامي وطعنت عزامي واصلح النوعي فعمي وضرب في عداد الطالبين ستمني علمت ان اعلي ما
يسمو اليه اعناق الهمم واجلي ما يتنافس فيه اخيار الامم تحلة النفس بالعلوم التي واصنافها
ثمات العقول تجسني ومن اقسامها ذخير العقائل ثقتني وطبع السعالة من مشاربها
طالع وروح السيادة من مغايتها ساطع فلم ارض نفسي غير انواع العلوم مطلبها ولا غير
معارف الزكية فكسبها حتى خبث الي مهاجرة الاصدقاء والاخوان ومناذرة المناصب
والغرب عن الاوطان ومواظبة الاسفار لانتباس العلوم من المشايخ الكبار وكان اتم العلوم ثمانية
واتمها عايدة علوم الشريعة اذ بها ينتظم الصلاح للعباد ويعتم الفلاح في المعاد وقد طبقت
العلماء علي ان شرف النفوس الانسانية بتكليفها في قوتها العلمية غير ممكن الا بالامتنان الشرايع السمعية
والاقتداء بالاموال الهية ولما كانت الاحكام متلقاة من الخطاب الالهي مستفادة من الامر النبوي
وكانت ضروب الخطاب متكررة لا اعتبارات متباينة في الدلالات وحيث ان يوضع لكيفية انواع الادلة
قانونت ترجع اليه ويعول عليه وذكر هو الحق الموسوم باصول الفقه وقد صنف فيه العلماء الائمة
الاعلام واجلة اهل الاسلام كتباً مشرفة وزرير الطيف غير ان كتاب المغني من مؤلفات الشيخ
الامام الحبر الهام جلال الدين الشيرازي تخرجه الله بالرضوان واسكنه علي عرف الجنان

اختص من بينها بمنزلة لا مزيد عليها فانه محتوي علي اقاصد الكلية اصولية منطوية علي الشواهد
الفروعية مرشداً الي غرض الطلاب موصل الي تخلص قواعد اصول فقهي في الباب شامل خلاصة
اصول شريانية وزبدة اصول فخر الاسلام فلذلك ساعد ذراع فيما بين الانام حتى اقبلوا علي تحقيق معانيه
باحثين عن اسراره ومبانيه لكنه لما اقتصر فيه كل الاقتصار وما التحفيف والاقتصار كان مقتضياً الي
الشرح والبيان والتوضيح والتبيين والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم باني قد صرفت طفا
من الزمان الي تتبع نصوص اصول الفقه وتفحص فصوصه واستكشاف اسراره والتعمق في اغواره وقد طار
الحاجم علي في ان اشترج له شرحاً يكشف اسرار معانيه علي المناظرين ويجلو محاسن غوائيه للنظرين علي
وهو لا يقتضي الي الاطناب ولا يتخل بشئ من لطائف الكتاب فاعتذرت لهم بشيئين الاول بان هذا الكتاب
له حواش في المقصود كافية وبمحصل المطلوب وافيه والساني بكلال الذهن وقلة البضاعة
وقصور الباع في الصناعة علماً متى باقى لست من قريسان هذا الميدان والي في تحصيل مراتبهم
يدان فقالوا ان هذا الكتاب مهرة لهم تركب وذرة لهم شققت وكثرة مخفي وسر مطوي اذ وجوه
ابكار مخدرات معانيه بعدد في القناع وما يقدر اصد بذلك اليسير من الحواشي على افتراء واما شرحه
فبالنسبة اليك يسير في النفاذ منه ليس الاقتصر فلما تكرر السؤال وزاد وكاد وان يخرجوا عنهم
عليه من الوداد فلما ارى من الشرح بيلتسمهم بئلا حتى يكونوا لنا وداً افشرحته مع شغل القلب بكثرة
الزمان ومهاجرة الاوطان فجا محمد الله كما يرتضيه الاودة اذ ان سخط من قلبه من الحسداء
ولما كانت الشرح لا تذكر الا بالامتنان الي المتون لم افعله اسماً والمرجو ممن كان الانصاف سمحته
والعدول عن الاعتساف طريقتة انه اذا عثر علي سهوان يصلح لاداء الحق الاخوة في الاسلام واحفاداً
للمثوبة فدرا السلام والى الخطايا المغترف وبالقصور والعجز لمعترف فان تجد عيباً فسد الخلا فخر
على عيب فيه وعلاها انا الشرح فحل الكتاب من كل العجز والنقصان ولهم الصواب فانه المرجع والمآب
قال رحمه الله **باب** في حواش الكتاب
افعل الي قوله ولا تتوقف حقيقته قولاً انما قدم مباحث الامر على سائر المباحث لكونها اهم
لان معظم التكاليف ثبت بالاقرار وان ما ثبت بالاقرار اشرف من الامان والعبادات ثابتات به
والشرف من اسباب التقديم اذ لان الوجوب اسبق من سائر الاحكام اذ اول تكليف يتوجه الي المكلف

اما التكليف بموجب النظر او التكليف بعرفة الله على حسب الاختلاف الذي عرف في اصول الدين فكيف
ما ثبت به الوجوب وهو الامر اقدم من اول الامر اقل مرتبة ظهر لتعلق الكلام بالامر اذ الموجودات
كلها وجدت بخلقها على ما هو المختار وهو على صيغة الامر فكون مقدما على سائر التعلقات والامر
قسم من اقسام الكلام سواء كان نفسيا وهو المعنى القائم بالنفس واللفظي وهو العبارة اللفظية
على ذلك المعنى بالوضع والكلام النفسي القديم وان كان واحدا لا تعدد فيه الا ازالة تعلقات مختلفة
بحسب التعلقات على ما عرف في الكلام ان الامر متعلق بالمعنى فبحسب تلك التعلقات يحصل
الامر والنهي والخبر والاستخبار الى غير ذلك ولما كان البحث في الشيء موقفا بتصوره قد تم المصنف
ما نفي ذلك وهو صرح الامر واحسن بقوله قول القائل من الفعل والاشارة وبقوله لنفي
لن هو اعلى منه فانه دعاء او لمن يساويه فانه التماس وبقوله افعل قول مفترض الظاهر
او جيت عليك كذا او اطلب منك كذا فان هذا كله لا يسمى امرا وهذا الحد من كثرة وجوه الاول
انه غير متطرد لصدقه على غير الامور كما لا يتطرد على ما شئت والاباحة كقوله
تعالى واذا حلتم فاصطادوا والارشاد والامتنان وغير ذلك من الصيغ المستعملة في غير الامر الثاني
انه قد تصور هذه الصيغة من الاعمال الى الادنى على سبيل التفرع والخشوع ولا يكون امرا ولا
الى الاعلى على سبيل الاستعلاء ويكون امرا كما قيدت سائر الكتب والحق ان الاستعلاء شرط دون
التعلق لوجود الامر بدونه كقوله تعالى حكاية عن فرعون قال لقوم ما انا امرؤ وكقول
المنذر ليريد من المهلب امرتك امر اجاز ما نصصتني واصبحت مسلوبا الامارة نادما الثالث
انه لا يثبت من قبل اخر وهو ما يقوم مقام الفعل عند من جاز الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر الرابع
ان هذا الحد مناسب لقول المحرر لانه لا يتم لما انكره الكلام النفسي لزمهم ان يجدوا بالكلام
اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الى اخره اما عندنا فالامر في الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس
فيكون قوله افعل عبارة عن الامر في حقيقة الامر الجواب عن الوجه الاول ان الامر مجاز في الاشياء
التي ذكرت والحد للحقيقة فقوله افعل عند الاطلاق لا يتناولها فيخرج عن حد الامر ويمكن ان يناقش
بانه لا شك في صدق هذا الحد على الاشياء المذكورة والسؤال لم يرد الامن تلك الحقيقة والسؤال الثاني
مشكل الانفصال عنه الا بالقيود المذكورة والثالث يمكن ان يجاب عنه بان قوله افعل ذكر على سبيل التشبيه

عمر من عكس

دون التقيد به والسؤال الرابع اورد صلح البديع والكشف وابن الحاجب وزعموا انه لا ينفصل عن
ويمكن ان يجاب عنه بان بحث الاصول ليس في الكلام النفسي وانما يبحث عنه المتكلم قوله ما نسبت
لقول المحرر قلنا سلمناه من الحقيقة التي ذكرتها فاما من حيث ان الامر من قبيل الخاص وهو قسم
القران وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصول ليس فيه فبذلك الحقيقة يلبق بالحقيقة
والاصول من هنا انهم يثبتون الاحكام بنظر القران المتكلم دون النفسي ولما اورد السؤال الاول قد تم
الامر بقوله صيغة افعل مجردة عن القران الصارفة عن الامر ولكنه ورد عليه تعريف الشيء بنفسه
اخذا بعينه الامروا استقط قوله عن الامر لزم الفساد من وجهين لانه يبقى افعل مجردة عن القران
فلم يغيره حذره لصدقه على المقدم وغيره ولم يعكس لخرجه الامر المقترن بالقرنة عن هذا ما اورد
البديع وابن الحاجب ويمكن اصلاح هذا الحد بحيث يندفع ما قاله بان تؤخذ بدل قوله مجردة عن الامر
قوله مجردة عن الوجوب فيقال الامر صيغة افعل مجردة عن القران الصارفة عن الوجوب فلا يدور وما
ورد السؤال الرابع حذرا من الحاجب الامر في محتمل بانه اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء
انما قال اقتضاء فعل والمراد به ما قام بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء واللفظ
دال عليه وانما قال غير كلف اخرا اذ انتهى لان مقتضاء كلف النفس عن الفعل قال صاحب
البديع هذا الحد يرد على طرده قوله لا تكلف عن كذا ولا تتركه فانه يصدق عليهما انهما اقتضاء
فعل غير كلف على سبيل الاستعلاء ومع انهما ليسا بامر من بل هما نهيان ويرد على عكسه قوله اترك كذا
او كلف كذا فلهما امران مع انهما ليسا غير كلف بل هما اقتضاء فعل هو كلف هذا الايراد اورد قطب الدين
الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب واجاب عنه بان المراد فاعل غير كلف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال
على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا نحو ضرب او كان كفا لكن قد اشتق منه الصيغة بخلاف فلا يرد
كونه لا يكلف امر المراد كذا ما ذكره وهو ليس مستلزما الاولي ان يقال ان الحاجب حد الامر باعتبار
المعنى القائم بالنفس لهذا تقرر من الاقتضاء دون القول فاقضاء فعل غير كلف على سبيل الاستعلاء
امر سواء كان في صيغة ستمها اهل العربية امرا ونهيا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فغلب هذا
فكون قوله كلف و اترك نهيا وان كانا في صيغة الامر فنظر الى المعنى كما في قوله تعالى وذر البهيح ولهذا
قالوا البهيح وقت النداء متوقفي عنه وقوله عليه السلام دعي الصاوة ايام اقرانك و لهذا قالوا الحاق

٣٠

عن الصلوة في أيام خيضا ويكون لا تكلف ولا تترك أمرا وان كانا صيغة النية لهما
 معنى افعال ولا اعتبار للصيغة على هذا لانه حكمة باعتبار المعنى وهذا هو تحقق هذا البحث
 صاحب البديع فيه واختار صاحب الاحكام في حله ان الامر بطلب الفعل على جهة الاستعلاء
 ولم يتفرع لتزييفه كانه صحيح عنده وليس كذلك لانه لا يرد عليه الاشارة الى فاعله بصدقه عليها انها
 طلب فعل على سبيل الاستعلاء وليس بامر ويرد عليه مثل قوله تعالى وذروا ابيي وقلوا عليه السلام
 دعي الصلوة في أيام اقرارك فاتهما امران على قوله مع انهما ليسا بطلب الفعل بل هما الطلب
 ترك الفعل وكذا يرد عليه كف وادرك ولا تكف ولا تترك طردا وعكسا ولا يمكن ان يجيب به
 لطلب ترك الفعل وترك الفعل لانه يلزم على هذا ان يكون لشيء امر لانه لطلب فعل الترك وهو لا يكون له
 وايضا يستقط سوا له على حد ابن الحاجب في حد الامر بما بحث تركها طلبا للاختصار قال رحمه الله
 ولا يتوقف حقيقة على ارادة الفعل الى قوله ويتوقف على الصيغة لقوله لا يتوقف حقيقة الامر
 على ارادة الامر فعمل المأمور به من المكلف بل يجوز ان يكون مأمورا به ولا يكون مرادا عندنا خلافا
 للمعتزلة حيث قالوا لا ارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يامر الله تعالى بشيء ولا يريد وجوبه فانه
 امر مفعول لا يمان واراد منه الكيفية بسبب اختياره لمرات به لنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على ارادة
 لوقعت الامور كلها ولما وجد كفر ولا عصيان واللازم باطل فالملزم كذا بيان الملازمة
 ان المراد لا يتوقف على ارادة الله تعالى اذا ارادة تخصيصه لحدوث الفعل في وقت دون وقت فنهى عن توقف
 الارادة بالشئ تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد الشئ لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به
 فيلزم لانه اذا وجدت الارادة وجد الشئ واذا لم يوجد الارادة لم يوجد الشئ وعلى تقدير كون الامر
 متوقفا على الارادة يلزم ان يكون كل ما مور مرادا او موجودا وبيان انتفاء اللازم مظاهر لان الله تعالى
 امر الكفار الذين ماتوا على كفرهم بالايمان وكذا امر العصاة بالطاعات ولم يقع منهم الايمان والطاعات
 وفيه بحث فان ارادة الله تعالى الفعل من غير الفعل غير ارادته من العبد فادى الى تخصيصه لحدوث
 اما الثانية فلا فانه اراد ان يقع منه الفعل باختياره فالوهم نشاء من اشتراك اللفظ ويمكن ان يقال
 لتاوقع الطرق الاخر ظهوره هو المراد لحدوثه ب ارادة الله فلا يكون المأمور به مرادا او لا يلزم ان يكون
 الشئ وعدمه مرادين وهو مستلزم للجمع بين التقيضين وعند التحقيق هذه المسئلة ترجع الى مسئلة

العبد

تعلق

خلق الافعال وجبه قول المعتزلة ان المأمور به لو لم يكن مرادا الا احتمال وقوعه فيلزم التكليف بالتحال
 قلنا تعلق الارادة بعدم ايمانهم لا يستلزم رفع الامكان الذاتي ولا يخرج به الى امتناع بالذات
 وان اخرج به الى امتناع بالغير بشرط التكليف الامكان الذاتي فان قالوا اذا تعلق علمه تعالى بعدم
 ايمانهم لا يوجد الامكان منهم والا يلزم انقلب علمه جهلا وهو محال فلا فائدة في طلب الفعل منهم قلنا
 لا يلزم من الامكان الوقوع ولا يلزم من ارادة عدم الفعل وتعلق علمه بعدمه وجوده وامتناعه وفائدة
 الابتلاء والاختيار واطهار الرغبة في الامتثال على ان افعال الله تعالى لا تعلل بالفوائد والاعراض
 لا صحتها ليعتبرها ثم ذكر المصنف باق الامور قد يوجد بدون الارادة في الشاهد فان السيد اذا ضرب
 عتقه وانكر عليه السلطان ذلك واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امرى واراد اظهار ذلك العذر
 لسلطان ولم يضر عتقه فامر عبده بالفعل فانه حينئذ لا يريد من العبد الفعل ليطهر لسلطان ثم رده
 فان العاقل لا يريد اهلاك نفسه وعارضت لمعتزلة بان هذا واراد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل
 والعاقل لا يطلب هلاك نفسه قال ان المحابي في محضر هذا السؤال لازم واعترف بانه
 سوادا والحق انه ليس بجاري لان الطلب يستلزم عقابه بل الطلب مع عدم امتثال العبد يستلزم حلاصه
 فيكون المحجوع مطلوبا والعاقل قد يحصل احد جزئي مطلوبه ويتوقع لحصول الجزء الاخر فالسيد
 يطلب منه الفعل ويتوقع منه عدم الامتثال فحينئذ لا يكون طالبا للمأمور به وامرا قال
 ويتوقف على الصيغة عندنا الى قوله ثم الامر المطلق اقول اعلم ان الاصوليتين اتفقوا على
 ان الامر فيطلق بطريق الحقيقة على اللفظ المحض واختلوا في جهة الاطلاق على غير المعاني
 فذهبنا ومذهب اكثر الاصوليين الى الاطلاق على غير بطريق المجاز وذهب بعض اصحاب الشافعي
 انه مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي وقال اخرون بالاشتراك المعنوي وهو التواطؤ بان يكون
 للقول والمفعل بينهما وقال ابو الحسين انه مشترك بين القول المحض والشئ والصفة
 والاشان والطريق والحق ما قلناه لانه يسبق الى الفهم القول المحض عند اطلاق الامر لو كان
 مقترنا بمن المعنوي او المعاني لما تبادر احدها الى الفهم لاستوار الكلا بالنسبة الى اللفظ وايضا
 اذا ثبت انه حقيقة في القول المحض وجب ان يكون مجازا في غير لما ثبت ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك
 والمجاز فالجواز اولى واما بطلان كونه متواطفا فلا لانه لو كان متواطفا لكان مستمرا اعم من كل واحد منهما

عن لفظ امر مشترك
 عند من يراد
 الفعل بالاشتراك
 المعنوي ويشترط
 المعنوي متو

ولو كان كذلك لم يدل على شيء منها اذ العام لا دلالة له على الخاص لكن اللازم باطل لانه عند
 على القول المخصوص قال المصنف بناء على هذا الاختلاف لا يكون افعال النبي صلى الله عليه وسلم
 موجهة عندنا خلافا لغيره والذي ذكره المصنف يرد عليه ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه
 من غير تركه مرة يكون واجبا مع انه لم يوجد فيه صيغة الامر اللهم الا ان يقال الموافقة زائدة
 على نفس الفعل والنزاع ليس الا فيه وتحرر موضع الخلاف ان يقال اذا انقل البنا فعل من افعال النبي
 عليه السلام التي ليست بسهولة مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي خصايصه مثل وجوب
 التهجيد والضحى ولا بيان لمثل المسح على الناصية هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام
 بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا فعند ما ذكره في الروايتين عنه وبعض اصحابنا انما هو
 اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع وعندنا لا واستدل المصنف لمطووعة بوجه
 ثلثة الاول بلزوم التقاض في قولنا فلان يفعل كذا وبما مر بخلافه على تقدير كون الفعل امرا والتناقض محال
 وكل تقدير يستلزم المحال فهو محال والثاني لو كان الامر حقيقة في الفعل لا طرد في كل فعل اذ الاطلاق في
 غير ما من امارات الحقيقة ولكنه لم يطرده اذ ابقاها للاكراه والشاذب امران فوجب ان لا يكون
 حقيقة والثالث ان كل مقصود من مقاصد افعالنا في الحاد والاستقبال محقق بصيغة واحدة
 لها والمراد بالامر اعظم المقاصد الحصول والاستسلام به فاختصاصه بالعبادة احق من غيره فاذ اقبلت
 اصل الموضوع كان حقيقة ولا كونه حقيقة في غير ما لا يلزم الاشتراك وهو ظاهر في الاصل هذا فنحن في
 الكتب كثر في الوجه الاول بحث لان لزوم التقاض ممنوع اذ شرطه اتحاد الموضوع ولم يوجد على تقدير
 كونه مشتركا اذ يجوز ان تنفي احد معني المشترك ويثبت الاخر غير تناقض وهذا يجوز ان يقال المشترك
 في السماع مع الكوكب المشترك في السير في السمار نحو قابل السبع ولا تناقض فكذلك يصح ان يقال فلا يفعل كذا
 والمراد به الفعل الحقيقي وبما مر بخلافه المراد بهذا الامر القول المخصوص في الفعل فلا يلزم التقاض في
 واطلاق اسم الامر على الفعل اشارة الى جواب الخصم عند دليله فان الخضم استدلال بقوله تعالى وما امر فرعون
 برشيدي فعله اذا فعل بوصف بالرشد وعدمه دون القول الاصل في الاطلاق الحقيقة فلم يكن الفعل
 امرا ما اطلق عليه فاجابه بان اطلاق الامر على الفعل في بعض الصور مجازي بدليل صحة نفي الامر عنه
 لجواز ان يقال ما امر ولكن فعل او فعل كذا وهو ما مر به وصححت النفي من علامات المجاز اذ الحقيقة لا يجوز فيها

اي بطلان القول بالامر
 قوله فاختصاصه بالعبادة
 ليس على معنى ان يكون
 من اعظم المقاصد
 لا في ان يكون
 له شأن
 على سبيل المثال
 على ان يكون
 في الكلام ان تنفي
 من كلامه ان تنفي
 من كلامه ان تنفي
 من كلامه ان تنفي

لا يقال التسبب ليس باسند ومجوز نفية عن الشجاع لا اطلاق على الشان في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
 كلمه بالبر واديد بالامر في قوله تعالى وما امر فرعون قوله بدليل قوله فاتبعوا امر فرعون او
 المراد به شان فرعون او المراد به فعله لكونه مخصوصا بكونه فعلا بل لعموم كونه شائنا وحقق المصنف
 كون الفعل مجازا بعلامة اخرى للمجاز وهو ان اختلاف المجع من علامة المجاز بيانه ان اللفظ اذا
 كان ذلك اللفظ مجازا ابا نسبة الى المدلول الاخر كما لا مفران جمعه باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول
 المخصوص على امر وقد جمع باعتبار مفهومه المجازي وهو الفعل على امور ولا عكس لهذه العلامة
 اذ العلامة لا تنقلس فان اتحاد الجمع باعتبار مفهومه الحقيقي والمجازي لا يدل على نفي المجاز فانه
 يقال لا يشد للسميحان كما يقال للضريح قيل ان اختلاف الجمع قد يجوز ان يكون المعنى المشترك ولهذا
 الوجود مع الخشب على عيدان وبمعنى انه على اعماد وهو مشترك بينهما فليكن الامر كذا وكذا يمكن ان يجاب
 ان الاعواد والعيدان جمع اعماد مطلقا من غير تخصيص بقى هنا بحث مهم وهو ان امر على صيغة
 فعل وهو لا يجمع على ما البتة لان في عمل في الثلاثي اما جمع فاعل اسما كواهل جمع كاهل وامر
 جمع فاعلة اسما وصيغة كواشب وضوايب اللهم الا ان يجمل او مرجع امرة مجازا كان صيغة
 افعالا حلت امرة مجازا للمباينة كما جمع نبي على نواهي بهذا التاويل ثم ايد المصنف ما قاله حديث
 مفهوم الوصال وخلف التعليل بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم اوصى واصل اصحابه موافقة له واقتدار به
 انكر عليهم الموافقة فقال اني ابيت عند ربتي فليعني ويسقيني ولما خلع ثيابه في
 الصلوة خلع الناس ثيابهم فقال منكر عليهم بعد فراغه من الصلوة ما لكم خلعت ثيابكم فلو كان الفعل
 موجبا وامر اصدارا لكان امر بالوصال وخلف السعال ثم انكر عليهم وهو باطل هذا تحريم لقوله
 وفيه بحث لانه انكار ما كان للمتابعة من حيث هي وهذا علة الانكار بما مرز ايد المتابعة
 وهو ان هذا الفعل مخصوص لاني ابيت عند ربتي فليعني ويسقيني وانتم لستم مثلي في هذا الفعل
 ولو كان الانكار لاجل نفس الاتباع لكان يقول لا تتبعوني وايضا علة الانكار فخلع الثياب بان جبريل
 عليه السلام قد اخبرني بان في تعذيبك قد را فخلعها قال لا تتركه وقع لا مرز ايد على الاتباع وكيف يجوز
 الانكار على نفس الاتباع فقد امرنا بالا اتباع واليتاسي به بقوله تعذرا فاتبعوني وقوله تعذرا فاتبعوني
 في رسول الله اسوة حسنة وبقوله وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله مما اتى به وايضا هذا الدليل
 انه اقتدا

فواظف

مشترك لا لزوم بان يقال لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع كما فهمت الصحابة الاتباع ولما تبعوه دل على انهم
 فهموا الاتباع وفهمهم حجة واصحابنا اطلقوا مسئلة افعال النبي وفيه تفاصيل عند الاصوليين نذكر
 في اخر قسم الستة من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى **قال** ثم الامر المطلق اي المجردة عن القرينة
 الدالة على قوله الامر بعد الخطر وقبله سواء **اول** لا خلاف بين الاصوليين في ان صفة
 الامر تستعمل في خمسة عشر محالا **الاول** الوجوب اقرار الصلوة الثاني الذنب فكانت هذه الثلاثة
 فاستشهدوا والفرق بينه وبين الذنب ان الذنب لثواب الاخرة والارشاد لما فيه لا دنيا غير مشتمل
 على ثواب الاخرة الرابع الاباحة فاصطاد والخامس التاديب كلهما يليك وهو اخير من الذنب فان كل
 تاديب مندوب وليس كل مندوب تاديبا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام اخلوها
 بسلام آمنين الثامن التهديد اعملوا ما تشيتم ويقرب منه الا نذار قل تمتعوا والفرق بينهما ان
 الا نذار يجب ان يكون مقروفا بالوعيد والتهديد لا يجب فيه ذلك التاسع التنخيز ان التنخيز نوع
 من التكوين فاذا قيل كونوا قدرة معناه انقلبوا اليها والتعجب في بقوله تعالى كونوا حجارة والاولى ما ذكر
 لان التعجب ان يصير عاجزا عن الاتيان بشئ يمكن غيره وكونوا حجارة الزامهم بالانقلاب بالحجارة
 لا بالاثيان بشئ الحادي عشر الا هان ذق انك انت العزيز الكريم والثاني عشر الشوبة ابروا ولا
 تقبروا والثالث عشر الدعاء فاغفر لنا ذنوبنا وارحمنا الرابع عشر القى لقوا امر القيس
 الايتها الليل الطويل الا انجلي الخامس عشر كمال القدرة وهو التكوين والامجاد كن فيكون وقد ذكر بعضهم
 فيها اخر وهو الاحتفاء بقوله تعالى القوام انتم ملقون وهو قريب من الاهانة وانفقوا ايضا على
 انها مجاز في غير الوجوب والندب والاباحة والتهديد من المحتملات التي ذكرناها لكن اختلفوا في الاربعة
 المذكورة فذهب اصحابنا وجمهور الشافعية وجماعة من متكلمي المعتزلة الى انها حقا في الوجوب اذا كانت
 مجردة عن القرين الصارفة عنه مجاز فيما سواه وذهب بعض فقهاء اهل السنة وجماعة اخرى المعتزلة الى
 انها حقا في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقا في طلب المشترك بين الوجوب والندب وهو
 ترجيح الفعل على الترك فيكون من الاشتراك المعنوي وقاس بعضهم مشترك بينهما باشتراك اللفظ وقيل
 بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي قبل الاذن المشترك بين هذه الثلاثة فيكون مشتركا بالاشتراك
 المعنوي وقالت الشيعة مشترك بين الاربعة وهي الوجوب والندب والاباحة والتهديد وهذا تحرر

كونوا قدرة ونسب
 منه التعجب قالوا
 كونوا حجارة والفرق
 بينهما من الشجر

اقوال الاصوليين فيه وقد ذكر المصنف وجهين لا يشأت مطلوبه **الاول** ترك الامر معصية بدليل قوله
 افحصت امرى شئى تارك الامر عاصيا فيكون ترك الامر موبيا عاصيا ناديا العصيان سببا لا مستحقا العقاب
 بالنظر وهو قول شاذ ومن يعص الله ورسوله فان له اجره واستحقاق النار لا يكون الا بترك الواجب
 ويمكن ان يناقش في هذا الاستدلال بوجوه اما اولها ان يقال لو كان العصيان عيانا عن ترك المأمور
 لزم التكرار في قوله تعالى يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانتفاء الامر ظاهر بيان وجه
 اللزوم ان معنى قوله يعصون الله انه لا يشركون ما يؤمرون به اي يفعلون فيكون قوله يفعلون ما يؤمرون تكميلا
 ويمكن ان يجاب بان لا نسلم لزوم التكرار فالمراد بقوله يعصون الله الماضى والحال بقوله يفعلون المستقبل
 وثانيها ان يقال المراد بالعصيان المذكور في الآية الكفر يدرك عليه قوله تعالى الذين فيها ابدان
 الخلد مخصوصة بالكفر فحسبنا لا يدل الآية على ان كل من هو تارك الامر بكون عاصيا بل يلزم ان يكون البعض
 منهم كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد بالخلود المكث الطويل وهو لا يستلزم بالنسبة الى تارك الامر فاذن
 ما ذكرتم فاذا قيل قوله ابداء بعد ذكر الخلود فنحن على ما ذكرنا قلنا التايد قد يستعمل ويراد به المدة
 الطويلة كما في قوله تعالى وان تموتوا بعد ابداء الكفار قد تموتون الموت في جهنم لا قال الله تعالى حكاية عنهم
 وناذوا يا مالك ليقر علفنا ونكركن بنى عليه شئ وهو ان ذكر الابد فيه مجرد عن ذكر الخلود فلا يكون تكميلا
 على المكث الطويل الا ان يقال ان قيد الخلود بالابد لا يوجب التكرار لانه يجوز ان يراد بهما مكث اكثر مما اذا كان
 ارضا بدون الاخرة والمكث قابل للزيادة والنقصان واما ثانيا فاذا كان الكلام في الامر المجرد عن القرينة
 وبما ذكرتم من التايد فالتايد بقدرته على الوجوب وهو ذكر العصيان واما اذا كان في الآية لا يدل على
 ان جميع الامور للوجوب لان الامر المذكور فيها مطلق والمطلق لا يقتضى العموم بالنسبة الى افراد الامر اوجه
 الثاني ان الامر فعل متعدي لازمه ايتى فانه يقال امرته فانتهى لا يقال كسرت فانكسر فهذا يقتضى ان
 يتحقق الامر بدون الانتفاء المتعدي بدون لازمه محال فلا يتحقق الكسر بدون الانكسار وان وجود المأمور
 لو اقتصر بالامر لفظ الاختيار من المأمور له ضرب من الاختيار نفيا للجبر ولا يستحق الثواب الاقدام
 على الابتداء مختارا والعقاب مشتركة كذلك فتراخي وجود المأمور به الى حين اختيار المكلف بفداء الجبر في
 الوجوب المفضى الى الوجود في مدة المكلف حتى اذا نفس الوجوب جبري واما الاختيار لاداء حكم الامر
 قضاء الحق اللفظي بالقدرة الممكن واورد صاحب الكشف فيه على هذا الوجه سؤالا بان قال لا يستقيم ان يكون

الاعتبار لا زما لانه ان اراد اللازم المعنوي فهو ليس كذلك لانه متعدي يقال انتم زديعوا وان اراد به اللازم
الذي ينفع في المردوم بانفسائه فالاعتبار ليس كذلك ايضا لان الامر متحقق بدون الاعتبار لانه متحقق في حق
الكفار وبدون الاعتبار منهم وهذا صريح ان يقال امرته فلم ياتر كما يقال امرته فانه لا يصح كسرت
فلم ينكسر و اجاب بقوله قلنا لا متكررة متعدي الى مفعول واحد ولكن ما هو متعدي الى مفعول واحد
قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعدي الى مفعولين للزم منه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه
الى المفعول الاخر فيصح ان يكون لازما لما هو متعدي الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته
الثوب فاكسياه والامر متعدي الى افعاله بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا والجواب الثاني
وهو ان الاعتبار لازم الامر في الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كان الغرض من الكثرة الانكسار لا انه
لولا هذا لكان لسقوط الخبر من المأمور وهو مذهب الجبر فنقل الشرع من الوجوه الى الوجوب لكونه مقتضيا
اليه هذا ما قاله وفيه بحث اما اول افلا نه اراد باللائم مع ثنائيا وهو المطاوع الذي يحضر عقيب متعدي
اكثر الفعل فاعله فيكون متاثر او متفعلا واللازم الذي في مقابلة المتعدي اعم من ان يكون اثر الفعل متعدي
اولا لم يكن فان نحو قام وقعد لازم بالمعنى الذي في مقابلة المتعدي وليس لازم مع المطاوع لانه ليس بمتعدي
متعدي ومراد المصنف لا يحصل وتقريبه لا يظهر الا مع المطاوع لا يكونه اعم فليكن الترديد
في مثل هذا قبيحا عند اهل النظر اما ثانيا فلي تقدر تسليمه ان المراد به اللزوم المعنوي جوابه بان المراد به
انه لازم بالنسبة الى هو متعدي الى مفعولين غير مفيد المطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب لان كون الاعتبار
متعديا الى واحد وعبر متعديا الى اثنين لا مصادم بالاعين فلا يفيد شيئا اما ثانيا فلان ذكره في الجواب
ان المقصود من الامر حصول الفعل اولنا ان لم ان المقصود منه حصول الفعل خصوصا على مذهبنا على
ما تقر في صدر الكتاب ان الامر لا يتوقف على ارادة من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الاتساع
ويكون المقصود من الامر حصول الفعل بل يكون المقصود هو الابتلاء والاختيار قوله ولقد اقلنا
على المقتدي قراءة الفاتحة اي واجل ان الامر للوجوب قلنا كذا وهذا على عادة اصحابنا فانهم
يثبتون اصلا ولا ثم يستخرجون منه الفروع واللافتة به وبينوها عليه اما بيان وجه البناء
فلان الانصات وجب على المقتدي بالنظر وهو قوله تعوذوا اذا قرئ القرآن فاستمعوا له
وانصتوا فان اكثر اهل التفسير على ان الخطاب للمقتدي فوجب عليهم الاستماع والانصات اذا امر

في
الاعتبار

يختار ما اقترن به ولان اقاوالا اذا اقترن ذكر العدد بالصيغة في الاتباع كقولهم بلطف العدد لا باصل
حتى لو قال لامرته طلقك ثلاثا او قاله امرته فماتت قبل ذكر الواحدة او اسلت له يقع شي فنتعبد ان عمل
هذا الاقتران في التغير لانه التغير لا في التفسير كقولهم مقول لا مقترنا **والا** وكذا سائر اسرار الاجناس
الى قول ولا يحتمل ما بينهما **اقول** اشار بقوله كذا الى ما سبق ذكره من ان المصدر اسم جفيم يقع على الفرد
الحقيقي مع احتمال الكل بعينه حكم سائر اسرار الاجناس مثل حكم ما ذكرنا اذا كان فردا حقيقة او حكما اما حقيقة
فهي كمن حلف لا اشرب ماء او الماء سواء كان معروفا او منكرا لانه لا ساق في حقيقة الفردية فانه يقع على الاقل
لتيقنه وتحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولونوى جميع المياه يصدق حتى لا بحث اصلا لانه
نويه تحتمل كلامه لانه فرد من حيث انه جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناول الفرد الاباليتية ثم اختلف
المشايع فيما اذا نوى الكل لانه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او غيره لانه نوى حقيقة كلامه
وقا ابا القاسم الصفار انه لا يصدق قضاء واليه يشير كلام في الاسلام لانه خلا في الظاهر الانسان اما
يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا ولانه نوى حقيقة
لا ثبت الاباليتية فصار كانه نوى المجاز ولا يذهب وهذا كاذب اليه وفي بعضهم انه ينبغي ان لا يتعبد
اليمين عند ارادة الكل لكونه غير متصور فصار كقوله لا شرب من الماء الذي في الكوز واماره فانه لا يتعبد
لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البتة مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط
البتة هذه المسائل فعدم شرب جميع المياه وعدم اكل جميع الاطعمة وعدم التزوج بجميع النساء وعدم
شراء جميع العبيد وهو متصور فافترقا فاما لنوى قدر امة الاقدار المختلفة بين القليل والكثير
كما لو نوى كوزا او كوزين لا يعمل نيته لخلق ما فواه عن وصفة الفردية حقيقة او حكما ومثله
لا اكل طعاما امما الفرد حكما فهو كمن حلف لا تزوج النساء او لا اشترى الشباب فانه يقع على الاقل
على احتمال الكل حتى يشتري ابدا واثوب واحد وتزوج امرأة واحدة وهذا لان الجمع اذا حلف عليه
الالف واللام ولا يحتمل التعريف مع العهد لعدم المعهود حمل على الجنس وبطل مع الجمعية لانا اذا
بقينا جميعا فاعلمنا التعريف المستفاد بالالف واللام اذ ليس جمع معهود منصرف اللام اليه
فاذا جعلناه للجنس كان فيه رعاية للامر من اما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس فيكون اللف التعريف للجنس
واما الجمعية فلان كل جنس يتضمن مع الجمع فكان التعريف بها اولى من اهدارها ويؤيد هذا قول السمعاني

لا محل كالتساؤل من بعد فان عدم الحلا لا يقتضي بالجمع بل هو متعلق بالعدد فصاعدا هذا ما قالوه وفيه عتس وهو
ان لو صح ما ذكرنا من ان الجنس لا يجمع اطلاقا في القدر المتخالف من الاقوال والجمع الخاص الاستثناء والتخصيص
من اسم الجنس المحقق بالانفرد الا ان لا يجمع المعرف والاندازم باطلا فالحكم ومثله بيان الملازمة انه
لو استثنى من اسم الجنس فردا او افرادا اكثر لم يستغرق جميعه بل بقي تحتها اكثر الافراد اقلها فرد واحد
لجميع منه ارادة القدر المتخالف الكلي ليس مراد بلا استثناء ولا الفرد الحقيقي اذ فرضناه ان الباقي تحت
الكثير واحد وهذا التعريب حينئذ يجرى في التخصيص اتماما لبيان بطلان الملازمة فظاهر لقوله تعالى ان الانسان
لغافل عما يعمل ولا الذن انما هو وقوله تعالى فسيح الله الارض كلها اجمعون الا ابلين وكقوله اقتلوا المشركين حتى يعطوا
الجزية فان الباقي بعد تخصيص اهل الذمة القدر المتخالف وكذا قوله تعالى ولعل السالمين وحرم الربوا
الباقي بعد تخصيص الربوا تحت ما بين الاقوال والكرو هذا كثيرا يحتاج الى الاحصاء وايضا اتفق العقلاء
على جواز قول القائل جاني القوم الا زيدا ويلزم منه ايضا ان لا يطلق جنس من الاجناس الا على الفرد
الحقيقي او على كل الجنس هو بعيد لانه النخلة اطلقوا على ان المصدر يصلح للقليل والكثير دون تقييدهم
على الفرد الحقيقي او الكل بل اطلقوا ذلك ولهذا قالوا المصدر لا يشي ولا يجمع لصلاحيته القليل والكثير
فلا يحتاج الى تشبيه ولا جمع قد سمعنا في هذا الاشكال ويمكن ان يجاب عنه بان الاستثناء
والتخصيص من بيان التغير وكلامنا ليس فيه قال وعلى هذا كل اسم فاعل في قوله لا يلد واحدة
لأنه وعلى هذا قلنا ان الامر يدل على المصدر لغة وهو جنس لا احتمال العدد لكونه فردا
فكذلك اسم فاعل في المصدر لا احتمال العدد لكونه فردا وقيد اسم فاعل لكونه دال على المصدر اجترأ
عن اسم الفاعل اذا جعل على ما كالحادث والقاسم فانه يدل على المصدر من انما قوله تعيد واسارق والقيمة
اسم فاعل في المصدر واحتمل العدد حتى لا يجوز ان يراد بآية السرقة الا الايمان لان كل اسرقات ليس
تسراد اجما فصار الواحد مراد او بالسرقة الواحدة لا تقطع الايد واحدة وقد تعين العيش بالاجام
او بقراءة الزم مسجد رضى الله عنه فاقطعوا ايمانها فالقوله يقطع اليسرى هذه الآية كقوله لا شافى
في المرة الثالثة مردود وفيه بحث ما اولا فلا زال الشافعي حجة الله انما اثبت قطع اليسرى بقوله على السلام
فانما عاذا فاقطعوا الحديث لا هذا التقطعنا بقطع الرجل هذا الحديث وانما ثانيا فلا ينفق في انه لا يحد
الزمان في المرة الاولى وان زل مرة لان جميع افراد الزمان الموجودة في العمر ليس مراد من آية الزنا والى

شوقنا الحد عليه فيراد بها الزنا الواحد وبالزنا الواحد لا يؤخذ الا مرة واحدة فلو زنى ثم زنى ثم زنى
سبغوا في لا يؤخذ وكذا في السات والدراج وهم سبغوا فان قيل الزنا علة المد فبتكرره عليه المعلوم بتكرره
العلة قلنا السرقة ايضا علة للمقطع فيبتكرره فبتكرره فان قيل العلة انما تعمل في محلهما والمحل
في الحد باق مادام حيا وهو البدن لان القطع فان محله البعير بقراءة ان مسعود صفوت بغوات
محله فلا تقطع في المرة الثانية هذه الآية بل بدلا اخر قلت مع هذا التحريم ما اندفع اصل السؤال
وهو عدم جواز ارادة القدر المتخالف وانما ظهر من هذا ليد ارادة القدر المتخالف لا غير ما
الامر المطلق عن الوقت الى قوله سلمت من المزاحم وتعبنت لافى اختلاف الاصول في الامر
المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اذ الامر به بوقت معين بحيث يلزم من فواته فوات الاداء
كالامر بالزكاة والعشرة والكفارات وقضا رمضان انه على الفور او على التراخي فالصحيح من ههنا
انه لا يوجب الاداء على الفور ولا على التراخي وانما الامر المطلق لمطلق الطلب في اصل الوضع والفور
والتراخي بالقرآن وانما قال في الصحيح احراز اعتقاد هب اليه بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور الكرخي
لما على الفور وهو من هذا الشافعي وكل من قال بالتكرار ومعنى قوله على الفور انه يجب عليه التعجيل في ادائه
اوقات الامكان واستدلوا بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك ثم ابلين على ترك السجود عقيب
للامر ولو لم يكن الامر مقتضيا للفور لكان لا يلبس ان يجب انما يقتضي المبادرة بكون الامر لا يقتضي
الفور فحاشي ان اسمي مشتق فسا كان للذم وجه ووجه قولنا ان الفور والتراخي صفات للمصدر
المطلق بالامر ولا لالة للموصوف وهو المصدر على الصفة وهو الفور والتراخي ولان الامر حقيقة في
طلب الفعل لا غير فمتى اتى بالفعل في زمان كان مقدما او مؤخرا كان آتيا بالمدلوله فيكون مقتضاه التمام
الا اذا وجدت قرينة الفور والتراخي فثبتت احدها بالقرينة دون مقتضى الامر وايضا كلامنا في المطلق
عن القرينة استدلال المصنف بانه يصح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر
للفور لكان هذا الكلام متناقضا اذ اقيده بقوله افعل بعد ساعة او بعد يوم لانه افعل على ذلك التقيد
لنقتضي الفور وهو فعل في الساعة الاولى فيقتضي بقوله بعد يوم او بعد ساعة منقضيا وكان هذا الكلام
تكرارا اذ اقيده بقوله افعل الساعة لان مقتضى الامر جعله الفور فيقتضي بقوله الساعة تكرار هذا
ما قاله المصنف وفيه بحث وهو ان يقال ان الامر يدل على الفور ظاهرا لا نصا فيكون قوله افعل بعد اليوم

تصرحاً بغير الظاهر ومثله لا يكون تناقضاً إلا يرد أن الأمر موجب الجواب فلو قيد بقوله أفعل
ندبا أو باحة لا يكون تناقضاً بل يكون قرينة صادقة عن موجب ونظايره كثيرة لا تحصى فكذا
قوله أفعل الساعة لا يكون تكراراً بل يكون مجازاً للتفاد من الظهور إلى التخصيص وفائدة هم
إرادة غير المنصوص أو يكون بيان بقدر مثل المهيمن استمر وهو للتأكيد في الحقيقة والتأكيد ليس
بتكرار لأنه يفيد معنى زائداً عما المؤكد على أن كلاماً في الأمر المطلق عن الوقت وهذا مقيد بالسنة
أو بعدها فلا يكون الدليل مطابقاً للدور وقاد المصنف هذا الدليل لا يمكن قلبه بأن يقال
لو كان الأمر للتراخي لكان قولنا أفعل بعد يوم تكراراً وقولنا أفعل الساعة تناقضاً وأما لا يمكن
قلبه لأننا لا نفيد الأمر زمان بل نقول أن مقتضى الأمر طلبة الفعل مطلقاً من غير تقييد بزمان
بعينه وإذا كان لا يرد من زمان لكونه من ضرورة وقوع المأمور به ولكن يكفي له مطلق الزمان وهو
محتمل للفور والتراخي عند الإطلاق فلا يلتزم أحدهما إلا بقرينة زائدة فلا يكون التقييد ببعده يوم
تكراراً والتقييد بالساعة تناقضاً بل يكون التقييد بأحداهما قرينة معينه لما كان محتملاً
من الفور والتراخي والجواب عن الآية بأن يقال ما ذكرتم ليس محل النزاع في الأمر المطلق
عن القرينة والفورية في الآية مستفادة من القرينة وهو فاء التعقيب قوله تعالى فإذا
سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قوله والخلافة في الحج ابتدائي هذا جواب عن
سؤال يرد على قوله أن الأمر لا يقتضي الفور ولا التراخي المستفادة من قوله لانا لا نفتده بزمان
فإن معناه ليس بمقيد بالفور ولا التراخي بل لمطلق الطلب سانه أن يقال كيف يصح ما ذكرتم وقد
قال أبو يوسف أن أشهر العام الأول متعين للأدراك ساني وهذا يدل على أنه قائل بالفور وقال
محمد بن جهم أنه يجوز له التأخير بشرط أن لا يفوته في العمر وهذا يدل على أنه قائل بالتراخي كما قاله الكرخي
وجماعته من مشايخنا بأن الخلاف بينهما مبني على أن الأمر المطلق عن الوقت للفور عند أبي يوسف
وعندهما والتراخي عند محمد بن جهم بل الخلاف بينهما ابتدائي فمحمد الحق في بقضاء رمضان فإنه وقت
بالعمر ووقت أدائه الأيام والليالي لأن الحج وقتاً مشهوراً دون باقي السنة ثم لا يتعين
وقت قضاء الصوم إلا بتعيين العبد فعلا فكذا الحج وهذا لأن الحج فرض العمر فكان جميع العرف
أدائه وما من سنة تقضى إلا ويتوهم أدراك الوقت بعدها لأن الأصل هو بقاء وأما ثبت

العجز بعارض الموت فترجح الحياة لكونها أصلاً ويؤيد ما قاله محمد رحمه الله بأن النبي
حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضية الحج سنة ست من فاعلم أن التأخير جائز وأما
أبو يوسف فقد فرق بين القضاء والحج بأن أشهر الحج من السنة الأولى سلمت عن المزاحم فيكون متيقناً
أذ عود العام القابل وهو الحياة شكاً إذا البقاء إلى سنة ليس بأن حج من الموت ولا يكون
المشكوك من أجل المتيقن فتعين للأدراك احتياطاً بخلاف كل يوم من أيام أدراكه حتى قضاء
رمضان فإنه يدل على تمام الآتي إذا الموت في يوم فجاءه نادر فلم يتعين وبخلاف تأخير النبي صلى
فانه كان لحذره واستغفاله بأمر الحروب وغيره علم أن التأخير إنما حرم لخوف الفوت وهو مرتفع
في حق النبي صلى فإنه علم بالوحي أنه يعيش إلى حجة الوداع وتبين أمر الحج الذي هو من أحوال الدارين
ولم يكن علمهم قبل ثم هضما حب وهو أن تسمى الأمة وصاحب المقبول والمصنف ذكر الكفارات
والنذر والمطلق وقد ساء رمضان من قبيل الأمر المطلق عن الوقت وذكرها في الإسلام من قبيل المقيد
فيه ووجه الحج بينهما أن تسمى الأمة ومن وافقه نظراً إلى أن وقت الأداء غير متعين فيها حتى لا يفوت
الأداء لا بفوات العمر فيكون من قبيل المطلق عن الوقت ونحو الإسلام نظراً إلى أنها مقدرة بوقت
محدود لتقدم الصوم الكفارات بالشهرين أو ثلثه أيام وقد راعى الصم المذوق بها ستم في المدة
والوقت بل له وقت معين وهو الأيام دون الليالي وكلا الوجهين حسن فالـ والمقيد بالوقت
أنواع إلى قوله ولتقصن سببه الأمر المقيد بالوقت أنواع ثلثة النوع الأول
له ثلثة أوصاف كونه ظرفاً للموذي وشرطاً للأدراك وسبباً للجواب وهو وقت الصلوة أما كونه
ظرفاً فلفظ الوقت عن الموذي يعني لو اكتفى المكلن في الأداء على القدر المعروف ولم يطول الأركان
يفضل الوقت على الأداء ولا نعي كونه ظرفاً إلا هذا وأما كونه شرطاً فلوقت الأداء يفوته إذا المشروط
ينبغي بانتفاء شرطه وأما كونه سبباً للجواب فلفظ تأجيل الأداء قبل الوقت أن السبب لا يجوز
تقديمه على السبب أصلاً لا يقال هذا لا يصلح دليلاً على السببية لأن التقديم كمال يجوز على السبب
فكذا لا يجوز على الشرط ولهذا لا يجوز الصلوة قبل الطهارة لانا نقول قد يصح التقديم على الشرط كقدّم
الصلوة على الطهارة وأما التقديم على السبب فلا يصح أبداً فحصل الفرق بالفساد مطلقاً وعدمه
مطلقاً وقيل في الجواب عنه أنه إذا اشتراك في هذه الصفة لكان الفارق قائم وهو جود القرينة المرتجحة

لا يجد الجاني في هوان الفساد لعدم السبب وذكر لان الاداء يتغير ويختلف بتغير الوقت والمشروط
لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعذر ان يكون الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط هكذا قيل
ولكن لا يخفى على الفطن ان الرجح لا يصلح ان يكون دليلا مستقلا لان الترجيح انما يقع بوصف
غير مستقل تاسي في تحقيقه ان شاء الله تعالى وما ذكر ان يكون دليلا مستقلا على السببية
والله اشارة المصنف بقوله واختلاف باختلاف صفة اي اختلاف المودة باختلاف صفة الوقت
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص وان وجد جميع شرائط وهذا لا يتأذى به ما
وجب كمالا وتغير بتغير الوقت علامة كونه سببا اذ الاحكام تابعة للسبب قوة وضعفا لا يرى
ان السبب اذا كان صحيحا كان المكمل ايضا صحيحا واذا كان السبب فاسدا كان المكمل فاسدا حتى ظهر
اشارة في حد الوطى وثبوت المكمل بنفس السبب وعدمها على ما عرف ومعرفة كون الاوقات سببا للعبادة
انما عرفنا ان اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن لما كان متناهي نعم الله تعالى على العباد سببا للوجوب
الشكر وترادف النعم انما يحصل في الاوقات فجعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادة
التي هي شكر النعم تيسيرا اقامة لها مقام النعم كما فيم السمر مقام الشجرة قوله والاصح في هذا النوع
اي النوع الذي هو ظرف وشرط وسبب وهو وقت الصلوة انه الصبر للثبات لما جعل الوقت ظرفا للوحد
وسببا للوجود لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لغيره لا يمكن جعل كل الوقت سببا مع رعاية هذا
المعنى لان رعاية احد المعنيين واعماله بوجب افعال المعنى الاخر وفواته حسدا في حين اعمال
الآخر المعنى ورعايته فانه لو روي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت حسدا لا اعتبار بالسبب
قبل قيامه لان اجزاء السبب لا توزع على اجزاء السبب بعض السبب ليس سببا لغيره بل يحقق الوجوب
الابعد وجود جميع اجزاء الوقت وذكر عند خروج الوقت ولا يصح الاداء قبله اذ فيه ابطال معنى الظرفية
والشروطية ولو روي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت يلزم منه رعاية معنى الظرفية ولكن بوجوب افعال
معنى السببية اذ يلزم منه تقديم الحكم على سببه فتعذر اجتماع معنى الظرفية والسببية فاذا لم يمكن
ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية فوجب ان يجعل بعض
الوقت سببا وهو الجزء الاول لصلواته عن المزاحم ومع هذا التحريم في كل كلام وهو انه لا يمكن ان
يكون الجزء الذي هو سبب معينه طرفا لان لازم السببية التقديم اذا السبب يتقدم على المسبب ولازم

عله
اذ
يطلبه
ان

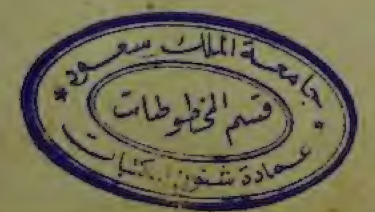
الفرق

الظرفية المقارنة والمعينة اذ الظرف يقارن المظروف وهو التقديم والمقارنة منافاة بالخزونة
فيكون من السببية والظرفية لجزء واحد منافاة لان الشافعي يميز بين اللزوم وبين اللزوم
الذي هو لان تجزئ الاجزاء السابقة سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارن شرط فلا منافاة لعدم اتحاد
الموضوع قوله فان اتصل الاداء به اي بالجزء الاول تقدرت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود
من نفس الوجوب تحصيل الاداء قوله والآية ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي
يليه وهو الجزء الثاني ثم ان اتصل الاداء بالجزء الثاني تقدرت السببية عليه ولا ينتقل الى
الجزء الثالث وهكذا الى الرابع وما بعد الى ان تنضى في الوقت بحيث يتمكن المكلف من الاداء عند فواته
المقصود من نفس الوجوب الاداء فلا يلزم من وقت يمكن فيه الاداء ولا يلزم تكليفه باليسر في الوسم وينتقل
عندنا الى اخر جزء من اجزاء الوقت بحيث يمكن منه عقد الترخمة فيتعين السببية فيه اي في الجزء الاخير
من اجزائه انه لم يبق من الاجزاء ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والحر والاقامة والظهور والحيض عند ذلك الجزء في حدوث العوارض المذكورة حتى لو اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او ظهرت الحائض في اخر الجزء يلزمه الصلوة عندنا وعند زفر لا تجب
ما لم تجلب وقتا يسع فيه حقيقة الاداء وان فوات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم يوجب كذلك ان كان
مقبلة ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر ويعتبر ايضا صفة ذلك الجزء في نقصان الواجب وكلاهما كان
ذلك الجزء صحيحا اي لم ينسب اليه الشيطان ولم يوصف بالمراعاة كما في الفرج وجب عليه كاملا حتى لو اعترض
الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر فسد عندنا ظاهرا في ذلك فاعلى ان ما وجب كاملا لا يتأخر
بالناقص الصوم المنذور المطلق وصوم القضاء لا يتأخر في ايام النحر والشرق وفي قوله حتى فسد
الفجر اشارة الى بقاء اصل الصلوة والى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة تبطل ببطلان
جهة الفرضية على ما عرف في حق من صلى في الفجر لا يفسد بطلوع الشمس في ذلك فيصح ان اذا
ارتفعت الشمس اتم صلاته فكانت استحسان ليكون مؤديا لبعض الصلوة في الوقت ولو افسدها
كان موقيا بجميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت
كذلك المبسوط ويؤيد ما قاله ابو يوسف قوله علم الم وقت صلوة الصبي من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس
فاذا طلعت فامسك في الصلوة فانها تنقطع بين قرين الشيطان اخرجه مسلم وان كان ذلك الجزء ناقصا

عله
المسلم وان كان مسافرا
وجبا عليه صلاة
المسافر

بان صار منسوب الى الشيطان كالعصر وقت الاحرار وجب ناقصا لان نقصان السبب مؤثر في نقصان
 السبب فينتا في بصفة النقصان لانه ادى كل لزم كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فاذا غابت الشمس
 في اشغال الصلوة لم يفسد العصر لان ما بعد الغروب كامل فينتا في فيه لان ما وجب ناقصا منتقوا
 بهما اذا صلى واتي بجميع الاركان لكنه ترك جميع الواجبات فانه يخرج به عن العهدة وان تحقق فيه
 النقصان حتى وحب عليه خبر بسجدة التماس وان تركها ساهيا وان كان عامدا لكون ناقصا لا ينبغي
 نقصانه بسجدة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يركب تركه في حقه وتركه بعد الاذان كان ما نقصت منه هذا
 شيئا فقد نقصت من صلاته فكان ينبغي ان لا يفسد العجز بطول الشمس بل غايته انه يلزم منه
 النقصان وهو لا ينافي الجواز وخروج العهدة به وكيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من
 الفجر قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته قلنا النقصان على نوعين احدهما ما يرجع الى نفس المأمور به
 والثاني ما يرجع الى غيره فالاول يوجب الفساد دون الثاني فالنقصان بترك الواجبات ليس يرجع
 الى نفس المأمور به لانه قد ادى بجميع ما امر به من الاركان الا انه لم يعمل بها ثبت باخبار الاحاد التي
 لا يرد بها على الكتاب فيمكن به نقصان في الاداء فينجز بسجدة السهو ولو كان موجبا للفساد
 لكان يلزم تغيير ما ثبت بالكتاب عما ثبت بخبر الواحد واما النقصان بسبب الوقت فرجع
 الى نفس المأمور به فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل لقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين
 كتابا موقوتا اي فرضا موقوتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادى النقصان في
 نفس المأمور به فلا يخرج عن العهدة هذا ما قالوه ولكن لا يخفى عليك ان الزمان ليس بداخل في
 ماهية المأمور به فالخلا فيه لا يوجب الخلل في ماهية المأمور به والجواب عن الحديث ما ذكره ابو حنيفة
 الطحاوي في شرحه الا ان اورد الحديث كان قبل نهي عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة فقال
 ولا يلزمها ابتداء العصر الى قول لا خلا ولا مالا **اول** ولا يلزم اشارة الجواب اشكاله
 برده على قوله فيحتمل نسخة ذكر الجزء مبينة انه ما وجب بسبب كامل لا يتاخر ناقصا فاذا ابتداء
 العصر في اول الوقت وجب عليه كاملا لان اول وقت العصر ثبت صحيح ثم اذا مد باطلا في القراءة
 وساءل الا ان كان غابت الشمس ينبغي ان يفسد العصر لاعتراض النقصان من وقت الاحرار لا يفسد
 العجز بطول الشمس فاجاب بقوله لان الشرع جعله الى العبد حتى يشغل الوقت بالاداء وهو العزيمة

في الباب لان الله تعالى خلق العباد للعبادة حيث قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولانه تعالى ما الكتاب بالحققة ونحوه بحسب الواجب على الملو حذوته ما الله في
 جميع اوقاته لتوارد نعمه علينا على التوالي فيكون جميع افعاله في النظر الى هذا ينبغي
 لنا الا شغلا مخدومة في الاوقات كلها فضلا عن اوقات الصلوات الا انه تعذر من علينا بفضل
 بان جعلنا ولاية من بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة وترفعها فاذا اشتغل العبد بالوقت
 بالعبادة فقد ادى ما هو العزيمة ومع الاقبال على هذه العزيمة وهو شغل كل الوقت بالعبادة
 لا يمكنه الاخرار عن مثل هذه الحزيمة وهي ايقاع بعض الصلوة في الوقت المكروهة فقد ذكر ذلك
 حزمة اظنه بالعزيمة استحسانا وجعل هذا المقدار من الفساد عموا التكميل العزيمة قوله ولذا
 لا يلزم اسلام الكافر هذا ايضا جواب عن قولنا فقد بينا ان الكافر اذا سلم وقت احراز الشمس
 وجب العصر فذمته ناقصا لنقصان سببه ثم اذا لم يصليها في يومه وقضى في اليوم الثاني وقت
 الاحرار كان ينبغي ان يجوز لانه ادى ما وجب وهذا يجوز عصر يومه وقت الاحرار ومع هذا لا يجوز له
 ان يقضى وقت الاحرار في اليوم الثاني فاجاب اولا بالمتفق عليه لان هذا لا يروى عنه انه لا رواية
 في هذه المسئلة عن السلف ذكره في الاصل ثم قلنا ان يجوز فلا يرد نقضه اذ النقصان يرد على تقدير
 ثبوتها واجاب ثانيا على تقدير تسليم هذه الرواية بالفرق بين الاداء والقضاء بقوله انما حلز الاداء
 مع النقصان عند ضعف السبب وهو وقت الاحرار هذا اذا لم يصليها في اليوم الذي اذمته لان السبب والجزء
 القاييم وهو ناقص فقد ادى ما وجب واشتغاله في الاداء في وقت منعه صيرورة ذلك الواجب فينا في
 فحتمه اذ لم يورد في الوقت حتى يحقق الفوات بمعنى الوقت ضروريين في ذمته فثبت بصحة الكلام
 لان السببية بعد الفوات يضاف الى جميع الوقت لا الى الجزء الاخير فلا يتاخر ناقصا هذا ما
 قيل في كونه بحث وهو ان السبب لكان ناقصا في الاصل كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد
 مضى الوقت لم يتصف بالكمال وايضا لم يجر كل الوقت سببا بعد الفوات وان امكن في حق من كان أهلا
 في جميع الوقت ولكن لا يمكن في حق من يختلف حاله فيها كالكافر الذي اصاب في اخر الوقت او الصبي الذي
 بلغ فيه او المجنون الذي افاق فيه لعدم اهليتهم للجواب في جميع الاجزاء ثم ان المصنف لما ذكر
 من الفرق بين الاداء وبين اصابه في الذمة واستشهد به قوله فقال لا يبرأ الا بتمامه لا بجزئه



لأن التوسعة التي ثبت بناء على كونه ظرفا وجبت اشتراط التعيين فلا يسقط بتقصير لأن
الوقت من العوارض التي ثبتت بتقصير الأثر إن احتمل التمسك بآخر حتى لو قضى فرضا آخر عند
صيق الوقت أو صلى نفل جاز **قال** وأما النوع الثاني فما جعل سببا في قوله مجازا المحبة بعدة
أصول النوع الثاني في أنواع المقيّد بالوقت ما جعل الوقت سببا لوجوبه ومعيّاراً وشروطاً له
كصوم رمضان أمّا كونه سبباً فلا ضافة الصوم إليه فيقال الصوم شهر رمضان كما أضيف الصلوة إلى الوقت
فيقال صلوة الظهر والاضافة دليل السببية لأنها توجب الاختصاص وقوى وجوه الاختصاص اختصاراً
المسبب لما سبباً وما سبباً معياراً فلقد راعى الصوم بالوقت حتى زاد وبارز بالوقت
وانتفىض بانتفاضه ولم ينفذ الوقت عن الأثر فيه ولا يسمع فيه غيره فكان معياراً لا ظرفاً كما لم يمتنع
الحسنى نحو الكيل للمكيل والمعيّار للحسنى ما يقاس به غيره ويستوي مع هذا الوقت كذلك وإنما كونه شرطاً
للأثر قلنا لا لأن الوقت بغيره الآلة المصنّف لم يذكر لأنه الكففي يكونه موقتاً إذا المراد بالوقت
ما يفوت الأثر بغيره وهو معنى الشرطية بعينه بخلاف كونه سبباً أو معياراً لأن الوقت قد لا ينفذ
سبباً كما في الصوم المندور لا يضاف إلى وقت معين وقد لا تكون معياراً كوقت الصلوة فلذلك خصها
بالذكر قوله فيصاحب مطلق الاسم أي لما ثبت أنه معيار لا يسمع فيه غيره فكان ضرورة اشتراط
مشروعية غيره لأنه لا يتصور إذا صوم من يوم واحد فيصاحب بمطلق الاسم أي بتأدية الواجب
عن الصيام فيقيم بنية مطلق الصوم من غير تعيين للجهة التي يرضى بان يقول نويت أن أصوم
أيضاً مع الخطأ في الوصف أي وصف الواجب بأنه يوم صوم القضاء أو النداء أو الكفارة والنفل
خلا فالتعريف كالمسوق في الدار أو اشتراط التعيين إنما هو لقطع المزاحم فإذا غدم المزاحم لم يشترط
لأن الواحد زمان أو مكان يقال باسم جنسه لا يقال باسم نوعه أو صنفه أو علمه فإن زيداً لو نوى
بيلجوان أو بياضان أو بياضاً لم يرضى إلا عن التعيين عليه الجواب وكان لا لو قيل يارب فكذا فيما نرى
فيه ويجوز هذا الصلوة في الكفارة ومما إذا ترك الترخص بأن ترك الإفطار ونوى الصوم صار كالقيم
فيصاحب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف حتى لو نوى واجبا آخر وتطوعاً أو أطلق النية وقم عن فرض
رمضان لأن شرع الصوم في حق المقيم والمساقر لهذا الوصام المسافر عن فرض الوقت محرمه وقد ثبتنا
أن شرعيته كونه معياراً ينبغي شرعية غيره فثبت أن غير فرض الوقت لم يبق مشروعاً حتى المسافر الآن

عنه
كشهر

الشرع أثبت له الترخص بالنظر دفعا للمشقة فإذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء في قصر صومه
عن فرض الوقت بكمال ولا يخفى أن المسافر غير مطالب بالأداء حالة السفر لأنه مخير بين الأداء فيه
والتأخير إلى عدة من أيام أخر وقصار رمضان في حقه كشعبان فيصح منه أداء واجب آخر كما يصح فرض
الوقت وهذا التعليل يقتضي جواز النفل إذا نوى في رمضان في سفر فهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ولو
أطلق النية لا يقع محسن فرض رمضان لأن رمضان لما صار كشعبان حتى قبل سائر أنواع الصيام فلا بد
من تعيين النية كما في الظهر المصنّف ولأن المطلق محتمل للفرض والنفل والوقت قبلها فكان الحرام على النفل
الذي هو أدنى لكونه متيقناً أو لي في خارج رمضان ولأن الترخص قائم إغناءً إلى تعليل آخر لا يحسنه
بأنه إن الترخص هو السفر قائم حتى المسافر لأن الشرع أثبت له الترخص بالإفطار تخفيفاً عليه عند حرجه
السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص أن يدع مشروع الوقت لتفجع إليه بالميل إلى الأخرى ولما
جاء له الترخص بالنفل لأنه أحق عليه نظراً إلى منافع بدنه فلا يجوز الترخص بها هو أخف عليه وهو صوم
قضا عليه نظراً إلى مصالح دينه أولى وإنما قلنا بأن جواز صوم واجب عليه يرجع إلى منفعة دينه لأنه لو لم
يذكر علة من أيام أخر بأن عوته السفر لا يكون مواظباً لفرض الوقت ويكون مواظباً لذكر الواجب الذي عليه
قضاؤه فيكون مترخصاً باستقاط ما في ذمته لكونه أقم لا تاركاً للتخصيص كقوله هذا التعليل يقتضي
أن يجوز بنية واجب آخر عليه دون النفل حتى لو نوى بقدر فرض الوقت وهو رواية ابن ساعدة عنه
إذا قابضة النفل في السفر لا يجوز له الإفطار في السفر لا يكون مواظباً لفرض الوقت ويكون مواظباً لذكر الواجب الذي عليه
المريض الصحيح أحرز به عثمان بن عمار بن الحسن الكرخي أن الجواب في المزيفر والمسافر سواء على قول
أي حنفية رضي الله عنه وبهذه الرواية أخذ شيخنا الإسلام خواهرزاده فقال إذا كان مريضاً أو مسافراً
فصام رمضان بنية واجب آخر فعند أبي حنيفة رضي الله عنه يصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع
ففي ظاهر الرواية أنه يصير صائماً رمضان وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار
صاحبه الهداية والقاضي الإمام محمد بن النعمان والقاضي الإمام محمد بن النعمان والشيخ أبو النضر
الكركاني فقد ذكر في الأيضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وأنه ليس يصحح والصحيح
أنهما يتساويان **قال** وقد روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه إذا نوى التطوع بقدر التطوع
وما ذكر المصنف هو اختيار شمس الأئمة السرخسي ومحمد بن الإسلام البغدادي ومن تابعهما قوله لأن المخترع أشارة

الى العروق بين السفر المرضي بانه ان المرض هو العجز عن الصوم لانفس المرضي بالاجماع اذا المرض تارة يكون
 متايزة به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع المراسر والعين وغيرها وتارة يكونها لا يصح به الصوم
 كالا مراض الرطوبة وفساد الهضم وغير ذلك والترخيص لما ثبت الحاجة الى دفع المشقة والضرب فيها
 وتخفيفا من البعيد ان ثبت فيها الحاجة فيه الى دفع ضرر فذلك شرط كونه مفضيا الى الجح
 والعجز مع القدرة على الصوم فلا يكون المرض خيرا قايما بخلاف السفر فانه يوجب المشقة لكل حال
 ويتعلق الترخيص بنفس السفر وقيم السفر مقام المشقة لما عرفت فلا يختلف في الحال وقول المصنف
 المرض هو العجز ليس كذا اذا الترخيص بالمرض بالمرض في الصوم بشرط خوف ازدياد المرض اذا خلا
 من اصحاب ان من ازداد وجعه او آلامه بالصوم بقول طبيب جاذ قد عدل وبغلبة ظنة ببلح
 الفطر انه لم يعجز عن الصوم فمثل هذا المريض اذا احتمل زيادة المرض وقام عجزا لا يشك ان يقع
 عما نوى لقيام المرض فلا فرق بينه وبين المسافر فلهذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره المصنف
 والبحث انه لا خلاف بين المشايخ اذ مراد من قال الجواب في المرض والمسافر سواء هو المريض الذي
 يزداد مرضه بالصوم فان المرض خيرا قايما فيه وهو خوف ازدياد المرض فصار مثل المسافر في قيام المرض
 وهو السفر ومما قال بالفرق بينهما ان المريض الذي لم يتضرر بالصوم فظهر ان الاختلاف في لفظي
 وكلا الفرقين متفقان على ان مطلق المرض ليس مرضا خيرا لان مطلق السفر المصنف نظر الى عمومها
 الظاهر في اشتراكها في نفس القول فالحال ان يقع هو قوله في المرض في قوله لا اذا ابحه الفطر
 عند العجز عن الصوم فاما عند القدرة فهو الصبيح سواء اختلف في المسافر ثم قال ذكره الحسن
 الكرخي ان الجواب في المرض والمسافر سواء على قول الحنفية رحمه الله وهو سهو او ما قلنا من ان مرض
 يطيق الصوم وخاف منه زيادة المرض قوله وقدر ما تعجز اليوم لصوم رمضان لا يشترط عجزه
 بعينه قال زفر اذا انفسك الصبيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضر النية بخبره عن العدة ويقع الصوم
 الوقت لان الامر بالفعل متى تعلق بحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اي وصفه قد يقع عجزه
 المأمور به كالا مريض او المعصوب والودايح لما كان متعلقا بحل بعينه فعلى اي وجه اوقعه القول يقع
 الجحمة المستحقة تحليه وكالا مريض كونه متعلقا بحل بعينه وهو انصاب كان الصبر الى الفجر واقفا
 عن الجحمة المستحقة حتى لو وهب النصاب من غير نية بخبره عن العدة وكالا مريض انما لا يخطئ ثوبا

بيان
 يقع صومه في رمضان

كالافعال الواقعة فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالحقه قوله لكن
 المستحق اشارة الى جواب زفر وهو قول موجب العلة وهو انه يلتزم بان استحق اذا كان مستحقا عليه
 لا يحتاج الى التعيين لانه تحصيل الحاصل لكن المستحق فيما نحن فيه ليس هو الامساك المطلق بل المستحق عليه
 الامساك بوصف كونه عبادة لانه مأمور به لا يحقق للعبادة الى بالعزيمة وهي نية القربة اذ الامساك
 يتنوع الى عبادة وعبادة فلا بد من مرجح لا بها وهو النية كيف والنية اختيارية دون جبرية ولا
 يحصل ذلك لعدم العزيمة اذ العزم ليس بشئ قوله بخلاف مستشربه وهي مسألة الخياطة وانما قلنا
 به دون بهاتين وتذكر المذكر وهذا اشارة الى الفرق بين مسألة الكتاب وبين ما قاس عليه زفر رحمه الله بيان
 ان المستحق بعقد العتامة المتافع ان كان اجرا مشتركا والوصف الذي في الثوب وهو الخياطة ان كان
 اجرا مشتركا وذلك لا يتوقف على العزيمة لخصم المقصود بدونها اذ هو ليس بعبادة حتى نفتقر الى النية
 قوله بخلاف هبة كل المصنف من الفقهاء اشارة الى الفرق بين مسألة الكتاب المختلف فيها بيننا
 وبين زفر وبين مسألة اخرى قاس هو عليها حيث قال المرضي اذا اوصى كل المصنف بدون نية الزكاة
 الفقير سقط عنه الزكاة مع كونها عبادة لكونه الواجب متعينا في ذلك يجوز الصوم بدون النية لكونه
 متعينا ببيان الفرق ان المستحق عليه في الزكاة صرف جزي من المال الى المحتاج كفاية له والله وقد عرفت ذلك
 مع الزيادة لان المستحق بها ان المطلوب بهبة كل المصنف من الفقير وجه الله تعبد دون العوض من المصنف
 اليه لفقير وصارت الهبة مجازا عن الصدقة في حق الفقير حتى لا يملك الرجوع منه كان الصدقة على الفقير حصة
 مجازا عن الهبة حتى يملك المستحق الرجوع بدلالة في المحل وهو المصروف اليه فكانت وجدت النية دلالة وجاز
 مجاز الهبة عن الصدقة لان كل واحد منهما لم يملك العين فيجب كل واحد من الصدقة والهبة مجازا عن الخبر دلالة
 من جهة المتكلم او من جهة المحل والخصة قد تترك بها **وهي** واستدلنا في وجهه بتعيين
 الاصل على الوصف الى الترجيح بالاصل اولى منه بالوصف **وهو** استدلنا في وجهه لا ببيان ما ذهب
 اليه وهو انه لا يميز بين نية تعين الوصف في الصوم والفرق بين نية صوم فرض الوقت ولا يتأدى في مطلق النية
 ولا بينية واجب اخر بتعيين الاصل على الوصف **بما** شتر طبع النية في اصل الصوم شرط في وصفه كذلك
 بانه ان الصوم متنوع في اوصافه الى فرض وفعل كان اصل الامساك متنوعا الى عبادة ومع العبادة
 معتبرا الوصف لا هو معتبرا في الاصل فانه مأمور به وحصل به زيادة الثواب فكان الوصف بنفس عبادة كاصل

شرط
 خاص

الصوم ومن المتسنع حصول عبادة لا عن اختيار العبد ولا شرط العزيمة لا حصل الصوم
 للجبر وتحصيلاً للقربة وتمييزاً لها من العبادة فكذلك شرط الوصف في الصلوة قوله وهذا
 فاصلاً بين استدلال الثاني بتعيين الأصل على تعيين الوصف فاسد لأنه قياس مع الفارق وحقق
 ان تعيين النية لقطع المزاحم والامساك متوقف باصله الى عبادة وعبادة فمحتاج لتعيين العبادة
 الى النية والامساك متعين بحسب وصفه لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بله ظاهراً لقوله علم
 اذا افسح شعبان فله صوم الا صوم رمضان والمتعين لا يحتاج الى تعيين فيصاف بالاطلاق
 دون المتوقف فانه يحتاج الى التعيين وهذا ما قلنا فلو لموجب العلة انا الترتيباً ما وجب للعلة
 بتعديله حيث اشترطنا التعيين غير اننا جعلناه متعيناً شرعاً فلا يحتاج الى تعيين بعد
 اذ تعيين الشرع لا يكون دون تعيين العبد صوم بسقوط التعيين اي ليس هذا بقوله متأسبقوط
 التعيين كما زعم الشافعي قوله وبفساد الماضي هذا معطوف على قوله متعين الاصل ان استدلال
 الشافعي ايضا لا يثبت ان التبيين شرط بفساد الماضي على فساد الباقي مائة انه لما شرط
 النية بتعيين الوصف كما هو مذهبي او متعين الاصل كما هو مذهبكم وجب ان يشترط في جميع النيات
 لان الصوم واجب عليه جميع النيات وذلك لا يوجب الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية ففسد
 لفقده واذا فسد اوله وانما غير متجزئ ففسد الباقي فزور علم التجزئ وان وجدت النية في الكثر
 وهذا معنى قوله واستدل الشافعي بفساد الماضي هو اول النهار اذا خلا عن النية بفساد الباقي
 وان وجد فيه النية قوله وترجيح المفسد مجرور بالعطف على قوله وبفساد الماضي وهو محتمل ان
 يكون مقدمة الدليل فيكون الدليل هو المجرور المركب لكن فيه بحث لان الدليل الاول تام مستقل
 لا يثبت المدعى فلا يحتاج الى ضم هذه المقدمة اليه فيكون ذكرها مستردكا والاو ان يجاب هذا جواباً
 غير ان يراد به ما قاله الشافعي وهو ان يقال ما ذكرت من قبلت عليك لانه لما سألني الباقي بوجود العزيمة
 فيه صح الكلام وانه علم التجزئ بعين ما ذكرت بيان الجواب ان هذا لا ينقلب لانه ترجيح الفساد
 في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه المخرج عن العهدة بيقين على ان الفساد سابق
 فيترجح ايضا بالسبق هذا تقدري حسن في نفسه ولكن يابا عطفه على ما قبله اذ الجواب ينبغي
 ان يكون مستقلاً بنفسه ولو جحد من فروعاً ويكون خبراً مذهباً ويكون التقدير وترجيح المفسد للعبادة

واجب فتخرج كان مستقيماً ولكن سياق كلام المصنف ياباه قوله لكن العزم عند الاداء الى
 اخره اشارة الى دليلنا ببيان ان العزم عند الاداء ان استدانة النية حال اداء الصوم في جميع
 النيات بان لا يغفل عنه ساقط بالاجماع وكذا العزيمة ابتداء شروع الصوم وهو ان ينوي كاطلح البحر
 ساقط ايضا بالاجماع اذ اعتبار النية على الوجه الاظهر وقوع المكلف في الخروج وبه لا يكون في الوضوء
 وهذا معنى لرفع الخرج ولهذا الواعنى عليه ولم يخطربا له الصوم في حالة الاداء بعد ما نوى في قوله
 اونا في حالة الاداء يتأذى صومه فلو كان الاستدانة على النية شرطاً لما جاز له هذا بشرط في
 سائر العبادات كالصلوة قرآن النية باوتها لا استدانتها من اولها الى اخرها وكذا اعتبار النية
 على الوجه الثاني متعسر لانه وقت شروع الصوم مشتبهة لا يعرف الا بالنجوم وموقع ساعات الليل
 ويصير ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق ثم هذا العجز جواز الصوم بالنية المتقدمة مع فصلها
 عن ركز العبادة ولا اشتغال بالعمال اخر منافية للصوم في الاكل والشرب والوقوع في المتأخرة في النية
 المتأخرة لا هو مذهبنا والحال ان النية المتأخرة فورا النية المتقدمة في الفضيلة لا قرآن النية المتأخرة
 بالمرور هو حالة الاداء على حد الا خلاص ان تكون النية مقارناً للاداء اولى ان يجوز قوله ولا يندفع بالتقدم
 حتماً ان يكون جواباً عن سؤال مقدر وهو ان يقال الخروج يندفع بجواز التقديم فانه لا حرج في التبيين
 بيان الجواب ان الحرج لم يندفع بجواز التقديم فيحصل الصاب من الحرج باق في بعض المكلفين لان فيه
 اصحاب الاعذار كمن افاق قبل الصبح عن الجنون او بطل الصبح في الليل ولم يعلم بوجود الصوم عليه الا
 الفاد او طهرت المرأة من الحيض وما شغرت الا بعد الصبح او اقام المسافر بعد الصبح او افاق المغمي
 عليه غايه بعد الصبح وفي يوم الشكر الفزرة لازمة في حق جميع الناس لان نية الفزرة في فرض
 الوقت حرام لقوله علم اللام لا يصائم اليوم الذي يشك فيه لا تطوعاً ونية الفزرة لغواً وانه هو
 خطأ بـ الشافعي وهذا لو غير معتبر على قولك لعدم تأذي الفزرة بنية الفزرة على مذهبكم وانما الزم
 عازهم لانه عندنا وان نوى الفزرة يقع عن الفزرة فلا يكون لغواً وهذه الفزرة لا ترتفع الا
 بجواز تأخير النية ومحتال ان يكون قوله ولا يندفع مقدمة الدليل بعجز العجز الذي ذكرنا هو
 داع الى جواز التقديم ومترجح لم فكذلك هو داع الى جواز التأخير في بعض الصائمين فيجوز التأخير
 لا يجوز التقديم فقال خرج بالكلمة قوله والترجيح بالاصل اولى منه بالوصف اشارة الى جواب الشافعي

ساعة

هذا هو المذهب
 في الفزرة ان
 لا يندفع الحرج
 لان فيه بعض
 المكلفين لان
 فيه عجز العجز
 الذي ذكرنا هو
 داع الى جواز
 التقديم

عز قوله وترجيح المفسد للعبادة ببيان انما اقمنا النية في اكثر النهار مقام الكرا وحسنها
على القليل اذ الكثرة باعتبار ذاته راجحة على القلة والكثر وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد
ان هذه الصفة ثبتت للشيء باعتبار ازيد في اجزاءه فكلما كانت الكثرة صفه راجحة الى الذات بخلاف
الصحة والفساد لا يتفاضل بينهما من الاوصاف المحضة التي لا تتعلق بها بالوجود فاما يعرضان بغير
ولان الترجيح بالكثرة وهو ترجيحنا راجحا الى الذات والترجيح بالصحة والفساد كما هو ترجيحنا ان
راجحا الى الحال فكان الاول اولى ان الذات اصل في الحال ومعها وسياتي بحقوق هذا ان شاء الله تعالى
وهو انه اذا تعارض ضربان ترجيح فارجح الى الذات اولى هذا تقديره في المختار وفيه مباحث الاول
لما مساواة بين الحاجة الى جواز التقديم وبين الحاجة الى جواز التأخير اذ الاولى عامة في جميع المصالح
والثانية خاصة في حق البعض في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الجمهور لا على ما يفتقر
به الا شخاص الجزئية على ما عرفت لهذا لم يحدد ما بعد الزوال محله للنية وان كان يتصور فيه هذا
الاعذار على انه الجواز لو ثبتت باعتبار هذه الحاجة لثبتت في حق من يحق في حقه الحاجة مقتضى
حق الكرا اذ انما ثبتت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها ولا يستعداه كرا جواز النية حتى اقتصر على
تحقق الحاجة في حقه واعتبر عليه سائر الاعذار والحوادث فانها لا تستعدى عن من ابتلى بها في غير
ويمكن ان نجاب عن هذا بان يقال انما سويت بينهما باعتبار اصل الحاجة لا قدرها وقد وجدت
فتفسد التفرقة بينهما كما لو دام وعدمه وكذا في الحضور والعموم ولا يخفى على الفطن ضعف هذا الجواب
ومحله ان ما اذا وجدت الاعذار بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثرة فيترجح جانب الغزوات
وما ذكرنا من بناء الاحكام على ما عرفت وغلب دون ما شذوذ ونذر وليس شيء اما اولاهن ذكر فيما كان ذلك
في غاية الندرة فاما الخاف في نفسه في الكثرة فله المعين وان كان عينا الكثرة عدم المارة اعتبار في حق جواز
النية شرعا وان كان الوجود هو الغالب وههنا الاعذار كثيرة لكن جهاتها اذ كرا على ان الجمعية
لو لم تكن الا التسمية لو ثبتت في حد الكثرة لغلبة التسمية فكيف وقد كثرت الجهات على ما بينا وقولنا
ما ثبتت باعتبار الحاجة الفاصلة لم يتعد عن موضعها قلنا ان وانفقونا في موضع الحاجة فقد خالفنا
مذهبكم لان عندكم عدم الجواز في جميع المواضع فيكفي هذا الالتزام وثبت في السابق لعدم التقابل بالنظر
او بديل اخر وان خالفتم فيما نلزمكم بما ذكرنا في دليل البحث الثاني في انه علم ما ذكر المصنف من ان النية

المناخلة فوق المتقدمة لا قرائنها بالركن مفتحي ان يكون النية من النهار افضل وليس كذلك
من الليل افضل بالاجماع قلنا انما كانت النية من الليل افضل لان فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب
له والاخذ بالاحتياط لكونها مجمعا عليه لا اكمال الصوم كاذن الابتداء في الجمعة اول من السعي بوجوبه
لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة نفسها به كذا في الاسرار البحث الثالث انه لا نظير لما اخترتم
من جواز التأخير في الشرع فاما التقديم فنظاير كثر كالتقديم نيته الصلوة عليها وتقديم نيته الزكوة
على الاداء وغيرها وايضا الموجد سابقا يمكن بقاؤه واستمراره ولو كمالا واقعا الموجد متأخرا فلا
يمكن استناده الي ما قبله قلنا نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساك
الموجودة قبل النية موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا وتوقف الشيء على ما يوجد بعد
الشيء كغيره من الحسيات والشرعيات فاذا الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفصول موقوفة على
الاجازة والتعليقات موقوفة على الشوط وكذا الظهور الموقوف يوم الجمعة حكمه موقوف على وجوب السعي
الى الجمعة وعدمه كذا الوقتية الموقوفة مع تذكر الفايقة حكمها موقوفة وكان توقف الامساك على وجود
النية في اكثر طرق مسدوكا ولكن بعض هذه النظائر اختلاف فلا يمكن الالتزام به وقد اجاب بعض
اصحابنا عن قول الشافعي النية المحترمة لا تؤثر في الماضي بان قال انما يلزم من هذا القول ان يقدح في
الصوم بطريق الاستناد لا اختاره بعض مشايخنا اعتبار الحكم السبع بشرط الحياء فانه ثبت بطريق الاستناد
ولكن هذا ليس بصحيح لانه الاستناد يظهر اثره في الموجد ولا في المحدث فانه لو كان الخيار المشترك وحدث
زيادة في مدة الحياء في يد البائع وهلك ثمره اجز السبع حتى استند حكمه الى اجل المدة لا يطرأ اثر الاستناد
ذلك لاهل اكتم لا يسقط بمقابلته شيء من الثمر وههنا فيما تقدم على النية قد علم فلا يمكن الحكم بصحة
بطريق استناده النية اليه البحث الرابع انتم اقمتم الوجود في الكثير مقام الجميع وهذا الاعتبار له في
الشرع ولهذا الموجد النية في اكثر الصلوة والجمود اولها لا يعتد بها كذا ابلد علمكم القضاء
وهذا دليل جارفة قلنا الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فيترجح بالكثرة جنة
الوجود بخلاف الصلوة والجمود فشرط قرائنها بالحق على اداها بخلاف القضاء لانه يتوقف على الصوم
ذكر اليوم وهو النفل قال ومن هذا الخبر قوله حقه لا عليه القول ومن هذا
الخبر من حيثين ما صار الوقت معيارا له كشر رمضان للصوم مشروع فيه المنذر في وقت تعيينه

اي وقت معين مثل ان يقول عليه ان يصوم رجب هذه السنة او يوم خميس بعينه واحترز به
عن النذر المطلق مثل ان يقول الله عليه صوم يوم او شهر وانما صار النذر المعين في هذا القبيل
لانما انقلب صوم الوقت وهو النفل الذي هو المشروع الاصل في غير رمضان واجبا بالنذر لم يبر
نفلا لعدم قبوله وصفيين متفايرين وضار الصوم المشروع في هذا الوقت ولما كان هذا الوجه قد
انه لم يحتمل صفة التعلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصبت بمطلق الاسم ان يقع عن المنة
بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان لكنه لو صام في هذا عرفة
او قضا عليه يقع عما نوي لان تعيين الناذر يعتبر في ابطال محلية حتى لو هو النفل
ولا يعتبر في ابطال محلية حتى عليه وهو القضاء والكفارة لان ولاية الناذر لا يتجاوز حقه اذ النذر
يقدر بالولاية فاعتبر ذلك العارض فيما يرجع الي صاحبه التزم معدوما اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العرف
مبدلا للمشروع وذلك لا يصح كمن سقم وعليه سجد السهو يريد به قطع الصلوة لا تعهلا رادته فيه
لانه تبدل للمشروع فكذلك هذا لا يقال التعيين حصل بفعله لكن ياذن الشارع اياه من حيث انه
له ولاية الزام على نفسه فنسفي ان نتعد الى صاحبه شرعا ايضا كالوعيد نفسه لانا نقول
اذنه يقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا نتعد الى حقه فانه قيل الم يتعد الى حق الشرع
بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق النية
وبنية النفل كالظن المضيق وقياسه على صوم رمضان فاسد اذ الصحة في رمضان مطلق
النية من ضرورة اتحاد مشروع الوقت فلم يوجد في النذر المعين قلنا صوم القضاء والكفارة
من عوارض الوقت ومحتملا له واصل المشروع فيه صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واد
فينصرف في مطلق النية وبنية النفل اليه بخلاف الظن المضيق فان تعين الوقت للجواب حصل
بالعارض وهو التقصير في الاداء الى زمان التصديق فحصل عدم ما في حق سقوط اشتراط التعيين
وانما اورد هذا النوع في هذا القسم لكونه معيارا مثله دون كونه سببا فان السبب هو النذر
قوله النوع الثالث المشكل في قوله فصل في حكم الواجب **النوع الثالث** من انواع النفل
بالوقت المشكل اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق كوقت الحج وسائر الاشكال من وجوب
اصها انه يشبه المعيار من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا مرة واحدة وانما اشهر الحج

لا يفضل عنه لغيره فصار كوقت الصوم ونشبهه بالظن من حيث ان العرف قد يفضل عنه وهو
العرف وهو عبارة بتأدي باركان معلومة وافعال مخصوصة والاستغراق الاداء جميع الوقت فصار
من هذا الوجه كوقت الصلوة فاشكل ام هو معيار ام ظرف او ما قيل في بيان اشكاله ولكن هذا
لا يصح مشكلا بل غاية انه يصح الاحتياط من الطرفين له شبهة بالمعيار وشبهه بالظن وثانيهما
ان الحج فرض العرف فعلى اعتبار انه ان عاش سنين يكون موسعا او كان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء
لمرة اجزاء الوقت في الصلوة وعلى اعتبار انه لم يعش في السنة الثانية والثالثة كان اشهر الحج
من العام الاول متعين لادائه لا يسعه تاجير فيكون مضيقا ضاه مشكلا توسعة وتضيقة وهذا
الوجهان من مشار اليهما في الكتاب بقرينة ومن حكمه ان من حكمه هذا النوع وهو المشكل في ادائه
في العرف متى اتفق بعينه كل عام صالح لادائه حتى لو اخرج العام الاول واداه في عام اخر موديا ايضا
وكذا من حكمه الاثم بتفويت الحج في عمن وهذا الخلاف وانما الخلاف في ان الحج واجب على التوسعة وعلى التضييق
فقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع ولا يتعين العام الاول للاداء فيسعة التاخير بشرط اذ
يقوته في عمره الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخرج فوت قد ذكر في اشادات الاسرار في اخر كلام محمد رحمه الله
اما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه
بان له لو اخرج فوت لم يحز له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العرف يدل على ان الاجت
عند عدم دليل في وقته وقال ابو يوسف وجوبه بطريق التضييق وتعين عليه الاداء العلم الاول احتياطا
فلا يسعه التاخير ودليل الطرف في قد سبق فلا يعيد فان قلنا لما ثبت ان وقته مضيق
عند ابو يوسف رحمه الله وموسم عند محمد زان الاشكال قلنا **انما حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط**
حتى لا يروى الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع حجة التوسع بالكلية ولهذا الوارد العلم الثاني
جلد اول وفيه لا يصير قضا والمقال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال وهو ان الاصل في الحياة النجاة
ولهذا الومات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عن فلت ان الاشكال باقوله
يزان فيقال له قوله وظهر ذلك اظهر ان الخلاف المذكور في حق المأخوذ غير لا في حق صيرورته
قضا لو اخرج حتى لو اتى بالحج في العام الثاني والثالث كان اداءا بالاتفاق ثم اعلم انه ياتم عند ابو يوسف
اذ لم يود في العام الاول لكنه اذا اده في عمره برفع الاثم محمد لا ياتم بل لا اقام يود في عمن

الاثم لا غير
بتاخير

تأخير الفرض عن وقته من غير عذر
مبطل للعبد الذي أخذ باليأس

نية التفرقة

فاجاب المصنف بقوله وجواز اي جواز فرض الحج عند الاطلاق مع صحة النفل بل مع عدمه في
الا في المودى وهو ان الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام لان الظاهر من حال المسلم
الذي عليه حجة الاسلام انه لا يتكفل المشاق الكثيرة والمتاعب الشديدة ثم يخرج النفل فصار
الفرض متعيناً بدلالة الحال فيستغنى عن التعبير من غير ما ذكرنا من مطلق النية الى الفرض كما اذا اشترى
شيئاً بدينار مطلقه يقع على غائب كبدل دالة التعبير من المشتري وهو يتيسر اصابته والمطلق
قد يقتضيه بدلالة الحال خلاف ما اذا اشترى بالنفل اندفع به ما يقتضي بدلالة الحال اذا اشترى فوق
الدلالة وهو معنى قول المصنف في بطلان ما ثبت بظاهر الحال بالمتفرج بخلافه منه اي من المودى
كما ذكرنا في التمر عند الاطلاق ونصرف الى نقد البلد وبطلان التفرج بذكر نقد بلد نحو خلاف شهر رمضان
فانه لا يبطل بالمتفرج منه بخلافه لان التعبير بتمه اي في صوم رمضان لمعني في المودى بفتح الدال فانه
يحتسب شهراً لا مزاحمه له بوجه فيتمادى جميع النيات ويسمى في اطلاق النية ويعنيها
منه اي من المودى بكسر اللام هذا تقرير ما في الكتاب ولكنه مشكك عليه في حق الوقت فانه اذا لم
يقع من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت وفي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتبادر مطلق
النية مع وجود الدلالة من جهة المودى فان المسلم لا يشتغل بتفويت الفرض بادر النفل
الى قوله وجب سبب اخر اقول الواجب له تقييمات باعتبار
فباستبعاد نفسه ينقسم الى معين وغيره وباعتبار فاعله الى فرض عين وكفاية وباعتبار وقته الى موجب
ومضيق والى اداء وقضاء وقراد المصنف هنا البحث عن هذين النوعين فالمراد بالتسليم عين الواجب
بسببه الية السببية وهي متعلقة بالواجب لا بالتسليم على ما ذكره بعضهم وما ذكره المصنف
2 تعريف الاداء او كما ذكره صاحب البردوي فانه قال الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وفيه فحل
اداء فانه الواجب الي الامر بطريق التوسع لان الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالامر ولكن لما علم
علم السبب بالامر اضاف الوجوب اليه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب لان الواجب بالامر
فعل الصلوة وايتاء زرع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلاً وهو ممكن التسليم فلما اوصف
الشغل للذمة في اصل السبب لا بالامر فعلى هذا يكون اضافة الواجب الى الامر تعريف البردوي
بطريق المفسر وكان صاحب البردوي احتج بقوله الواجب بالسبب فانه لا يمكن تسليمه

16

لكونه وصفاً للذمة فاندفع به ما ورد على البردوي وايضا اندفع به ما قبل كلف يمكن تسليمه عن الواجب
 وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من بعده ولهذا قيل لا يكون يقضى باثباتها لا باعيانها بيان الدفع
 انه لما اشتغل الشرح ذمة المكلف بالواجب ثم امر بتفريقها اذ ما يحل به فراغ الذمة حكم ذلك
 الواجب كانه عينه ولا يكون تكليفاً بها ليس في نفسه واحترز بقوله تسليم عن الوجبة عن القضاء فانه
 تسليم مثله واحترز بقوله المستحق من تسليمها الى غير مستحق كالتسليم للدين الى الاجنبى فانه
 لا يسمى اداً وترك المكلف فيه اياه يتم التعريض وهو غير مسبوق باداً مختل فانما يحتاج الى هذا التقيد
 ليخرج الاعادة عن حيل الاداء اللهم الا ان يزيد بقوله الواجب بسببه الوقت دون الامر هو المذكور في
 البردوي فانه يصح ان يكون احترازاً للاعادة فانها تسليم عن ما وجب بخلاف المودى لا تسليم ما وجب
 بالوقت فلا يحتاج الى قيد آخر ولكنه ليس مناسب لترجمة المصنف فانه قال فصل في حكم الواجب
 بالامر واما القضاء فهو عبارة عن تسليم مثل الواجب بسببه من عنده وهو حق هكذا ذكره شيخ
 الامة وصاحب التقويم فالحال الذي ذكره المصنف للقضاء وهو قوله تسليم مثله ناقض لانه من قبل
 قوله من عنده وهو حق اذ لو لم يكن من عند المأمور وهو حق لا يكون قضاء وان كان مثلاً للواجب
 فان من صرف درهم الغل الى يده لا يكون قضاء ولما ذكر ان يشتردها من رب الدين وكذا الوصف في العصر
 الى الظهر وظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الغايه لا يصح لكونه ليس من عنده
 وهو حق وان كانت المماثلة بينه وبين الغايه اقرب منها بين التفرق والغايه لكونها ثابتة
 بين الظهر والظهر ذاتاً وصفاً وبين التفرق والظهر ذاتاً وصفاً والتفرق الذي ذكره المصنف
 للاداء يشمل تسليم عن الواجب الذي هو موقت كالصلوة والصوم في وقتها وتسليم عن الواجب الذي
 هو غير موقت كاداء الزكوة والحق وقال محققو الشافعية غير الموقت لا يوصف بالاداء و
 القضاء لان الاداء عندهم الايتان بالمأمور به في وقت المعين غير مسبوق باداً مختل والقضاء الايتان
 بالمأمور به وقت المحين والاعادة الايتان بالمأمور به في وقت مسبوق باداً مختل فغير موقت عندهم
 لا يوصف بالاداء ولا بالقضاء ولا بالاعادة والصحيح ما ذكره اصحابنا ان الاداء غير مختص بالموقت ان فعل
 غير الموقت يسمى اداً شرعاً قال الله تعالى انه الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلهم الا ان تزلت وتسليم
 مفتاح الكعبة وهو غير موقت وقال علم ادوا عن كل خير وعبد نصف صاع من نثر فهو غير موقت ويقال ادا

زكوة ما لا بعد سنين واداء طعام الكفارة وانما لم يذكر المصنف الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان
 كانت واجبة باز وقع الفعل الاول فاسداً بتركه كن في داخله في الاداء او في القضاء لان الفعل الاول
 لما فسد انقضت العدم شرعاً فكن في الاعتبار الثاني وان لم يكن واجبة باز وقع الفعل الاول وانقضت
 لا فاسداً لا تكون داخله في هذا التقسيم لان هذا التقسيم الواجب بالامر وعي اما ليست بواجبة او واجبة
 لكنها ليست بمستقلة بل هي بمنزلة الجارية الاولى بمنزلة الجارية بسجدة السهو ولهذا وقع الاداء
 من الواجب دون الثاني وهذا بناء على ان المكلف اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة والحرمة لم يخرج
 عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف تحداً لكن يجب عليه الجارية اما الدم او الاعادة بقى هنا
 محقق وهو اذا انعقد سبب وجوب الشيء وتأخر وجوب ادائه لما نه كان المكلف قادراً على الايتان به
 كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعاً كالصوم للمريض او عقلاً كالصلوة للنائم
 والمغنى عليه هل يوصف فعله بعد الوقت بالقضاء ام لا فقال بعض اصحاب الحديث انه سمي قضاء
 مجازاً وهو المحقق فربما مبتدأ لان القضاء المحقق مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن
 هو لا بالاتفاق وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان
 حقيقة القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكاً لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد
 حق هو لا والدليل على انه يجب عليه حقيقة القضاء بالاجماع ولو كان فرضاً مبتدأ لما وجب عليه حقيقة
 القضاء قوله وقد نيطن احداهما على الاخرى يجوز اطلاق الاداء على القضاء وبالعكس هذا بالاتفاق ولكن
 اختلفوا في جهة الاطلاق فقال شمس الامة والقاضي ابو زيد قد يستعمل القضاء في الاداء مجازاً للمصلحة
 واستسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازاً لما فيه من التسليم فجعله كل واحد منهما مجازاً
 على الاخر وهذا يدل على ان الاطلاق في كليهما مجازي وقادراً على فسخ الاسلام القضاء يطلق على الاداء قال الله تعالى فاذا
 قضيت الصلوة ايتان في وقت وفريخ منها لان المراد منها الجمعة وانما لا تقضى وقال تعالى فاذا قضيت
 مناسككم ايتان في وقت وانتم في امور الحج ولان القضاء متشعب عام يجوز اطلاقه على تسليم عن الواجب مثله
 لان معناه الاستسقاط والاشتمال والاحكام وهذه المطلق موجودة في تسليم عن الواجب كاهي موجودة
 في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء او غير بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس
 والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفاً او شرعاً كان في غيره مجازاً فكان اطلاقه على الاداء حقيقة

لغة مجازا عرفيا او شرعيا واما استعمال الاداء في القضاء فليس بطلاق بل هو مقيد بقدرته وهذا يدل
على ان هذا الاطلاق مجازي وهذا لا يقال ادى ما عليه من الدين فيقرينة قوله من الدين ففهم منه
القضاء لان حقيقة الدين حال بعد تفرقه فيه اذ الدين يقتضي ما شأها وكلوا قال نويش ان
اودي ظهر الامر فيقرينه الامر ففهم منه القضاء واما قلنا انه يشترط التقييد لانه مع الاداء
مختص بتسليم عين الواجب اذ هو اللغة ينشئ عن شدة النهاية والاستقصاء في الخروج عما لزم
وذكر بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن اطلاقه على تسليم مثله لا مجازا فلهذا احتج
الى التقييد بقدرته فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذكر موجود في تسليم العين فيطلق
عليها بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة ووجه التوفيق بينهما ان صاحب البردوي
نظر الى معناها اللغوية فوجد معنى القضاء شاملا للتسليم والمثل فجعله حقيقة بينهما ووجد معنى
الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيرهما ونظر الى العرف والشرع فوجد الحكم واحدا متاخذا
لمعنى فجعله مجازا في غير ما اختلف كلاهما به ثم حاصلا ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء
كقوله نويت ان اودي ظهر الامر وعكسه كقوله نويت ان قضى الظهر الوقتة جائز فاما صحة الاداء
بنية القضاء حقيقة كنية من نوى ادا ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية
الاسير الذي اشتد عليه رمضان فتحرى له القضاء بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان
وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان
بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل لانه لا يذهب اليه البعض لانه ان اقتصر على
قصد القلب لم يذكر باللسان شيئا فلا يشك ان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وهو يوجد ههنا
لفظا وانضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد الحكم حقيقة جسدا وليس كلامنا فيه واما جوازه
فباعتبار انه اي باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معقول على ما عرف في موضعه هكذا
ذكره ولا الاختيار ينظر في قوله وانه اي القضاء يجب بالاسباب التي يجب نذكر السبب الاداء اعلم
ان مشائخنا اختلفوا في ان القضاء يجب بنقض مقصود جديد او بالاسباب التي يجب به الاداء والمراد
بالسبب الامر الوقت لانه وجوب الاداء يضاف الى الامر الوقت وان شئت اجمعت الامر لا اجمعت
المصنف سواء كان ذلك السبب نصا او غير وقيل معنى قولهم بنقض مقصود اي سبب ابتدائي غير

سبب الاداء فقال القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة ونحو الاسم ومن تابعهم ان وجوب القضاء لا
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول واليه ذهب اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وقيل
العرفيون من اصحابنا وصدرا السلام وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بالامر الجديد والاختلاف
فيما يجب على معقول فاما المقضاه بمثل غير معقول فلا يمكن الجواب الا بنقض جديد بالاتفاق اجماع
من قال انه يجب بالامر مستدا بالواجب بالامر الاول العبادات فلا مدخل للدراري في معرفتها وانما
يعرف باللفظ اذ كان الامر مقيدا بوقت كان المأمور به عبادة مقيدة به فلا يكون الفعل في وقت
آخر عبادة بذلك الامر لعدم دخوله تحت الامر الاول كالامر بآراء الجمعة لما كان مقيدا بيوم الجمعة
لا ايضا وهذا الامر باعد الجمعة بحكم الصيغة واذا لم يتناول الامر فمحتاج الى امر آخر ولا يستغنى
ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة بوقوات والصوم كذلك فلا
يعرف لها مثل الا باللفظ وشرط الصان المماثلة ولا مدخل للدراري في معرفة مقادير العبادات وهياتها
فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالدراري وكيف يمكن ذلك والاداء متمثلة على الفعل واحراز فضيلة الوقت
ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه السلام من فات صوم
يوم رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثله للفعل في الوقت ولما لم يكن
الجواب بالامر الاول يوقف على امر آخر ضرورة وحاصل كلامهم ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفته قوله
شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامته مثل هذا الفصل في وقت اخر مقامه بالقياس عند الفقهاء
بل لا يفتقر من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات وهذا لا يجوز اقامته كعين مقام الجمعة
عند الفوات بالقياس لعدم ورود النص بذلك وكذا التكبيرات المشترقة لما عرفت فربما في تلك الايام شرعا
مختلف القياس لا يمكننا ان نقيم التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات واجمع من قال انه
يجب بالامر الاول ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدوا من ايام اخر
وقال عليه السلام من نام عن صلوة او شيئا فليصلها اذا ذكرها فان ذكر وقتها وما ورد فيه انقض
معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به ببيان ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر فلا سقط
الا بالاداء او باستقامته الى الحق او بالعجز لم يوجد شيئا منها فيبقى لا لان اعدام الاداء فظاهر
وكذا اسقاطه الى الحق دل عليه النصوص الموجبة للقضاء فلو كان ساقطا لما طلب وجوب القضاء

بنقض

فلعلنا الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النقص طلب لتفريغ الذمة على ذكر الواجب بالمثل
ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء ما صح تسميته به حقيقة وبه خرج الجواب عما يقال لما وجب القضاء
في الصلوات والصوم بنقض آخر دل على ان وجوب القضاء بما مر جدد بدلا لولا ما عرفت وجوب القضاء
فكيف يستقيم قولنا قضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء وما عدا ذلك العجز فلا بد من مثل
الواجب وانما عجز عن استدراك شرف الوقت وفضيلته فلا يقطع بسقوط اصل العبادة كمثل
مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يجب عليه القيمة التي هي مثله معنى والابقاء بعجز عن الصورة
وهذا لان نقص الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا على خلقه وهو النفس
او في كونه تعظيما لله تعالى وشأنه عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات ولما كان الوقت تباين
مقصود له جازان سقط بسقوط ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة وبه خرج الجواب عما يقال
ان القدرة غير باقية بعد فوات الوقت لان الامر مفقود بحيث لو قدم الاداء لاصح فكيف الواجب
موصوفا بصفة الواجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالاعتناء الميسر قلنا هذا اذا
كان الوصف مقصودا او ههنا ليس بمقصود لما يتبادر الى ما ذكرنا استدار المكلف بقوله لان يقال
ما قد عليه المكلف وهو اصل العبادة وسقوط ما عجز عنه وهو شرف الوقت امر معقول لا ذكرنا وجا
يرجع الى منع ما قاله الفريق الاول بانه غير معقول وقد خرج الجواب عن الجملة وتكثير الشقوق ايضا
لان سقوط العجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبادة غير ذلك الوقت وكذا الجمهور
بالتكثير بزيادة العبادات غير مشروع للعبادة غير ايام الشروق ولما ثبت ان النقص الذي يوجب القضاء
في الصوم والصلوة معقول المحض تحدى الحكم وهو وجوب القضاء الى ما لا يفرق فيه وهي الواجبات بالنداء
المقتدر من الصلوات والصيام وغيرها وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف في ظاهره فما ذكره
المنذور المنعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس على المنصور عليه لكونه معقولا المنجني
لكن ذكرنا اننا اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم
والشروع في قضاء العادة واجبت بالاجتماع ولكن على قول العامة بالسبب الاول وهو النذر وما قول
الفريق الاول في سبب آخر مقصود غير النذر وهو النفوس لان النفوس عندهم منزلة نفس مقصود
فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالنفوس بان مرض في الشهر المنذور

صومه او اغنى عليه في اليوم المنذور فيه بالصلوة يجب الا يقضى عندهم لعدم النفوس لان النفوس
النقص المقصود عندهم فيظهر ثمرة الاختلاف ولكن ما ذكره من ان النفوس لا تكون الواجب القضاء بدليل اخر
وهو نفوس الواجب على الوقت على وجه معذرة فيه او غير معذرة يشير الى ان النفوس بمنزلة النفوس
عندهم في اجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاية وانما يظهر في التخرج وقوله ^{العامة} ^{النافعة}
لمسايل اصحابنا فانهم قالوا من فاته صلاة في السفر قضاها في الحضر كغيره ولو فاته في الحضر
قضاها في السفر ابعاد من فاته صلاة الليل مع الامام قضاها في السفر ابعاد ولو فاته صلاة النهار
قضاها بالليل سيرا او في اعتبار حالة وجوب الاداء وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق
لان قيل قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والاستطاعة فينبغي ان لا يجزى الا تمام صلوة
الدليل اقصاها بالنداء لان الجهد في نافلة الليل غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزم قضاء المغرب لعدم ^{اشترط} ^{لله النهار}
نافلة على هيئة المغرب قلنا انما يشترط لصحة القضاء كونه الفاعل قادرا على ان ينظر الى الكيفية
والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل ليس مشروع على صفة ركعتان بقراءة وركعتان بغيرها
وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر فيحوز في النفل فعلم ان المعنى ما قلنا قوله
وغيا نذكر الى اخر جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لان ينبغي ان يبطلوا اذا نذر ان
يشترط رمضان فصام ولم يعتكف كقول اولئك وهو يضار واية الحسن على حصة ان السبب
الاول وهو النذر لا اثر له في اجاب الصوم ضا قال رمضان ولا يمكن اجاب صوم لعدم الموجب فيبطلوا
ينبطل دلالة وجبه سببه غير يمكن تقرير السؤال بوجه اخر وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجبت
الاداء لجاز قضاؤه في رمضان الثاني لا فائدة لان الثاني مثل الاول في الشقوق فيكون الصوم متعلقا به
اداء الاعتكاف به مع هذا لم يجز فخرنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول وهذا الوجهان
يصلحان دليل للفريق الثاني في تقرير الجواب بان الاعتكاف الواجب من حيث هو يقتضي صوما لا اعتكاف
اشترط اجابه لان الصوم شرطه والشرط تابع للشرط في الوجوب والشرط اذا تلا يتوصل الى الواجب
الاية وهو شرط شرعي مقدور عليه يجب كوجوبه متعلقا به عزاء امتنع وجوب الصوم وقد اوجبت
الاعتكاف بعباد على شرف الزوال وهو شرف الوقت واتصاله بوقت شرف لا يقبل اجاب الصوم من
جهة العبد لونه لا يقبل وضمير ما ثبت شرف الوقت وهو زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف في فاته

بمقتات الوقت أصلاً لا تملك من اكتساب مثله لا بادر الكاظم القابل وهو مشكوك لا
الحياة والمهات في هذه المدة فلا يثبت فيه القدرة فيبقى الاعتكاف مضموناً والذمة باطلة
ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق لما أصلاً النذر بالاعتكاف مطلقاً بزوال العارض
وجوب به الصور المقصود يعود شرطه إلى الكمال الأصلي وهو أنه يجب بصوم مقصود فلم يتأدى
في رمضان الثاني لو كان النذر مطلقاً ابتداءً وإلى هذا المعنى أشار المصنف بقوله لأنه الفهم
لشأنه لما انفصل النذر وهو الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عادى الاعتكاف
مستحباً صومه التابع لكونه لكونه شرطاً وهو تابع للشرط وفي قوله لما انفصل عن صوم الوقت
إشارة إلى أنه لو لم ينفصل بان فوات الصوم والاعتكاف جميعاً خرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء اتصال الاعتكاف بصوم الشهر كما نرى عليه نفس الآية لا يقال لما
صار النذر إلى كماله بل لا يخلو بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم أن لا يتأدى
بصوم القضاء لأننا نقول اجتماع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز أن يكون باعتبار شرط الوقت
و يجوز أن يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان فإن زال اشرف الوقت لم يزل الاتصال ببقاء
الحلف مجوز لبقاء أحد الحلتين قوله فيجاب التام بأن يكون جواباً عما قاله أبو يوسف
فرد باقي السؤال من الوجه الأول بقدره أن يجاب بالتابع وهو الصوم لكونه شرطاً ببقاء المتبوع وهو
لكونه مشروطاً بالمتبوع لا بابطال المتبوع عكس المحقول ونقض الأصو واجاب التام ببقاء
المتبوع أمر شائع في المشروحات قضاء ويزاها مسئلتنا كمن نذر بالصلاة وهو متطهر ثم اشتغل
وضوءه قبل أداء المندوب فإنه لا يبطل الصلاة المندوبة بل يجب عليه أن يتوضأ ويصلي فإن قيل على
وزان مسئلة الاعتكاف لو نذر أن يصلي وقت الظهر مثلاً وكثير وهو متطهر فاشتغل وضوءه ثم
لم يصلي المندوب حتى فطر وقت العصر فتوضأ للمعص كان بمعنى أن لا يجوز قضاؤها بهذا الوضوء
كما لا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني فليس الوضوء معها واجب لغيره فكان شرطاً محضاً ولهذا لا يجب
بالنذر أصلاً فكان الوضوء المندوب واجباً آخر سواء في حصول المقصود إذا الشروط المحضة شرعية
وجودها مطلقاً لا وجوبها ووجودها قصداً فيشأى أي طهارة كانت فاما الصوم فتارة يجب
بعبث وطور الغيرة وما وجب لعينه لا يتوعد عن غيره فانظر قائله لا أن القضاء وجب بسبب آخر

تقصر المقصود وتقدر الجواب بحج عدم جواب الاعتكاف في رمضان الثاني لما ذكرنا من الدلائل لا
لأن القضاء وجب بسبب آخر لا زعمتم **ثم** الأداء ملته النوع إلى قوله إذا أحسن **لما** فرغ
من شأن نفس الأداء والقضاء ويبان سببها شرع في تقسيمها فكيف لا يبين ثم قدم تقسيم الأداء على
تقسيم القضاء لكون الأداء أصلاً فيكون تقسيمه مقدماً فقال ثم الأداء على ثلاثة أنواع أحدها كمال
وقاصر وما يشبه القضاء فالأداء المحض أي الذي ليس معه شايبة القضاء فنقوله المحض يخرج
الأداء الذي يشبه القضاء بقوله الكامل يخرج الأداء الناقص وهو ما يؤد به الإنسان متلبساً
بوصفه الذي شرع كأداء الصلاة المكتوبة بالجماعة لأن هذه صلاة تؤجر عليها حقها من الأركان
و الواجبات والسنن والأداب فيكون أداءها كاملاً إذا أدى شيئاً من الاستقصاء وشبه الرعاية
وفيها ذكر وهذا الكمال في الصلاة التي شرعت بالجماعة كالمكتوبات والوتر في رمضان والزاوية فاما
فيما لم يشرع فيها الجماعة مثل عامة النوافل والوتر غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور كالأصبع
الزائفة أما الأداء القاصر فهو كفعلة المنفردة أي الذي صلى وحده في الوقت وفعله المسبوق فيما سبق
فإن فعلها أدركه قصور لعدم صفة المرغوب منه شرعاً وهو الجماعة فإذ الصلاة بالجماعة يفضل
على الصلاة المنفردة بسبب وشريز درجة كما نطق به الحديث لا يرد أن الجهر صاقط وجوبه عن المنفرد
والجهر صفة كمال في الصلاة التي يجهر بالقراءة بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل
القصور والمسبوق إذا ذكر بعض صلواته مع الجماعة لكنه منفرد في أداء ما سبق لأن الافتداء لم يتحقق
فيما فرغ الإمام من أدائه ولكن فعله في القصور ومن فعله المنفرد فاذ قيل فجعل الشارع المسبوق
قاصياً بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف مستقيم جعله مودياً قلنا قد بينا أنه استعمال أصدي
العبارة في مكان الآخر جائز وإنما سمي المسبوق قاصياً مجازاً لأن في فعله من إسقاط الواجب أو باعتبار
حال الإمام وأما الأداء الذي يشبه القضاء فهو كفعلة اللاحق وهو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام فإنه
الباقي بأن نام خلف الإمام ثم أفتبه بعد فراغه وأحدث خلفه فانصرف للموضوء لأن فعله أحق حقيقته
باعتبار بقاء الوقت لكنه يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الأداء بالتحريم مع الإمام بفرغم
وأما صح اجتماع الاعتبار من المسافين في فعل واحد الاختلاف في الجهة وأما جعل فعله أداء يشبه القضاء
ولم يعلل لأن اعتبار أصل الفعل مودياً باعتبار الوضوء قاصر والوضوء تبع ولهذا لا يوجب فيه شبه

القضاء قلنا لا يتغير فرض الا حق بعد فراغ الامام بالمخير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدر مسافر مسافر
 في الوقت مسبقا لم يدر ما دام حتى فرغ الامام من تركه من الشد يوجب كمال صلواته بان دخل صر
 الموضوع والوقت او نوى الاقامة في موضع لا يتغير فرضه الى الاربع عند دخله فانه لا ينافي
 بعد اتمامه اي بعد فراغ الامام حكما فصار بمنزلة القاضى حقيقة بعد الوقت فلا يؤثر فعله في
 الاقامة اذا المخير انما يعمل في الاداء الكونه محل التغير والقضاء لا ينافي في قوله يقول
 هو مؤد حقيقة وقاض شبهة باعتبار كونه مؤد ياتقضي تغيير فرضه الاربع وباعتبار سبب
 القضاء لا يقتضي فلم يثبت شبهة على الحقيقة وكان ينبغي ان يكون الامر بخلافه احتياطاً لمر
 العبادة فظهر ترجيح الحقيقة على شبهة بخلاف ما اذا وجد التغير منه قبل فرغ الامام
 حيث يتغير فرضه فتصير اربعاً لان شبهة القضاء في فعله انما يثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد
 بخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه بالمخير في قضاء ما سبق وان فرغ الامام عن صلواته
 لانه منفرد مؤد فيه وليس في فعله شبهة القضاء حيث يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق بخلاف
 اللاحق المتكلم لعونه اداء اي اعود قضاءه معني اداء حقيقة بفساد الصلوة بالكلية يعني لما
 تكلم زال شبهة القضاء بالخرج عن الحرم المستركة والوقت لا يقتضي تغيير فرضه بالمغير فالك
 ومن حقوق عباد تسليم البيع الى قوله اليه حق اول هذه الاقسام الثلاثة التي ذكرها
 في الاداء كما تحقق في حقوق الله تعالى فحق في حقوق العباد فاما الاداء الكامل المحض في حقوق
 العباد فهو تسليم البيع الى المشتري وتسليم الغاصب المخصوب الى المخصوب على
 الوصف الذي ورد عليه البيع والغصب لا يمدى ما عليه اصلاً ووصفاً كان بمنزلة الصلوة
 بالحاجة في حقوق الله تعالى وهذا اذا كان حقيقياً وانما تسليم المسلم فيه وتسليم بدل
 المرفوع اذا كان حقيقياً لان ما وجب في الذمة غير معين لا يمكن تسليم عينه حقيقة
 وانما الشرع اعطى المقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لكانت
 استبدال البديل في الصرف وراس مال السلم او السلم فيه قيل القرض لا يجوز فكان قيل
 الاداء المحض لم يجعل من الاداء القاضية ادى ما عليه اصلاً ووصفاً فكان اداء كاملاً
 واما الاداء القاضى في حقوق العباد فهو تسليمها اي تسليم بدل الصرف والمسلم فيه رزقاً وانما

يكون

يكون اداء الوجوب اصل الوجوب اذ الزبوف من جنس الدراهم وهذا الوجوب بها في الصرف والسلم يجوز مع ان
 فيها لا يجوز قبل القبض وانما يكون قاضاً لغوات الوصف المرغوب فيه وهو الجودة وقيل الاداء القاضى
 تسليم المبيع والمضروب مشغولاً بالدين ياد استهلاك العبد المبيع او المخصوب في يد البائع او الغاصب
 ماله مخصوباً لا يمان فانه يتعاقب الخزان برفقتها بخلاف ما اذا اقر بالدين فانه لا يكتفى مشغولاً
 بالدين لانه لا يظهر في حق المولى وانما يطالب به بعد العتق وكذا تسليمها مشغولاً بالجناية ياد جنى
 المبيع في يد البائع او المخصوب في يد الغاصب وانما يكون اداء لوجود اصل الاداء عيّن ما باع او غصب
 ولكنه قاض لانه اداء على غير الوصف الذي وجب ادائه وهو السلامة عن كل عهدة فلو وجد اصل الاداء
 قلنا لو هلك العبد في يد المشتري او المخصوب منه قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين بغير
 الغاصب ولغوات وصفه اي لغوات وصف الاداء وهو الكمال للتصور فيه يشغل عنه بالدين او بالجناية
 يرجع عليه بالقيمة لو دفع اي لو دفع المشتري المخصوب منه العبد الى ولي الجناية او قبل العبد بذكر السبب
 او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم المبيع مشغولاً بالجناية فهلك
 في ذلك يرجع بكمال الثمن عند حصة وعند هاريج بالفسخ ان باز قوم حرام الدين وحلاله فيرجع بتمامه
 بين القيمة وانما الاداء الذي يشبه القضاء وكذا لو تزوج امرأة على انها فاسقة الاب فلم يقض
 بالقيمة حتى ملك الزوج اباهما بسبب من الاسباب فشرها او هبته او ميراث او نحوها كان تسليمها
 بالقضاء انما لو اداء فلا تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية اما صحة التسمية في انها فطاهرة لانه ملكه
 حسن بزرعها واما صحة التسمية في عبد الغير في الجاه حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء
 مهر المثل فلو كانت التسمية باطله لوجب مهر المثل ومثل الغير لا يمنع صحة التسمية واما كونه شبهة بالقضاء
 فمن حيث ان تبدل المالك بوجوب تبدل العين حكماً فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكم والدليل
 عليه انما يشترط فيه رضاها قالت دخل النبي عليه السلام والبرمة تفرد بلح ففترّب اليه خبز وادّ من ادم
 البيت فقال عليه السلام انما اؤثر برمة فيم الحرق قالوا بلى يا رسول الله ولكن في الحرق تصدق به على امرئ وان
 لا تأكل الصدقة قال سلم هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل يمد المالك باختلاف يستبدل
 اختلاف العين وان كانت لغير واحدة لا يقال كيف صح هذا والصدقة لا يحل لبني هاشم ومو
 لاداة قول انما مولا لعائشة رضي الله عنها وهي من بنات هاشم مع كون ذلك التصد

ق

نظروا ما يدل كونه كما غير ايام الاحمية وحرمة مختصة بالنبي عليه السلام ودليل اخر انه تصدق
ابو طلحة بحديثه انه على امره ثم ماتت فوراً ثم قال ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله
تعالى قبل منك صدقتك ثم رد عليك حد يفتك ولا نكاح الوصف تعبير حكم العبد حسا
وشعرا كما يحرم اذا انحلك بتغيير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاشكال الى عدمه وحكمها الشرعي
من الحرمة الى الحلال وقد يتغير بتبدل الملك الى المتصرف والثابت للتابع الى الحرمة بالبيع وحرمة الثابتة
للمشرك قبل الشراء الى الحلال بالاشارة فيجوز ان يجعل العبد المتصرف في المالك بمنزلة شيء اخر حكاه انا قبلا
بقوله فاستحق اي الالب فلم يقض بالقيمة للمرأة لانه اذا لم يستحق عتق الالب لان المهر ملكه بنفس العقد
كالبيع فيهر ملكا للمرأة ومن ملك دار محرم منه عتق عليه وكان لا يحبس على الرجل شيء عينا فاذا استحق
بعضا بغير ملكها لم يعتق عليها فيجب على الزوج قيمته لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فحبسته قوله
ولهذا ان يكون ابها عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يكون للزوج من المرأة اياه اي العبد الذي هو
ابوها لانه عين حقهما فيجب الرجوع على التسليم لو امتنع عنه بعد طلب المرأة كمن المرأة الامتناع من القبول
فلو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر المرأة عليه ايضا لكونه ادا لما استحققت عليه بالسمية
في العقد وكونه غير المسمى كما قلنا انه لا يعتق عليها قبل التسليم اليها لانه لما كان ملحقا بالملك كان ملكا
للزوج قبل التسليم والفضاء فلا يعتق عليها حتى يتسلم اي يقبض وتنفذ تصرفات الزوج لانها صادقت
ملكه نفسه دون تصرفات المرأة لانها صادقت ملكا لغيره وكذا الكونه غير المسمى حكاه قلنا اذا قضى القاضي
بقيمة المرأة ثم ملكه الزوج لا يعود حقا اليه اي الى العبد فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول
لان الحق نقل من العبد الى القيمة بالتقضاء فلا يعود ملكا والفضاء ايضا بلثة انواع الى قوله هو
من الاهداء او لا كما فرغ من بيان اقسام الاداء شرعا في بيان اقسام القضاء فقال القضاء بلثة
ايضا كالاداء الاول قضاء بمثل معقود اي مدرك مماثلته بالعقل كادركنا وهو قضاء الصوم بالصوم والصلوة
بالصلوة في حق الله تعالى وانه اي القضاء في حق العباد كادركنا كالمثل في المثل في اذ اعطيت مثلكا كادركنا
الموزون والعدوى المتقارب فاستهلكه قضاء كالمثل معقود اما كونه قضاء فلا لانه استقطا
الواجب بمثل من عنده واما كونه بمثل معقود فلا نذكر المماثلة بين الفايته ومثله واما كونه كاملا فلا
مثله صورة ومعنى وضمانه بالقيمة في القيمة اي الذي لا مثله كالحبوانات والشيء بالعدد ويات المتفاوتة

والمثل المتقطع اي ضمانه بالقيمة في المثل الذي انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق
قضاء قاطرا اما كونه قاطرا واما كونه قاطرا فلفوات الصور وبقاء المعنى والاول سائق لكونه
مثلا له صورة ومعنى والقضاء انما وجبه تحقيقا للمعنى لما قوتها العاصبة على المصوب منه من الصورة
والمعنى فالجبر انما ان يتداركه باءا مثل من عنده صورة ومعنى كالحنطة المحنطة حتى تقوم مقام القات
من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى لا صورة وهو القيمة وحقق هذا ان الواجب الاصل هو المثل
قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت ان هذه الاموال امثلة متساوية
قال الله تعالى الحنطة بالحنطة مثل مثل فوجب في المثل لا القيمة اذ المقصود هو الجبر وذكر في المثل ان
فيه مراعاة الجنس والمالية في القيمة مراعاة المالية فقط وكان ايجاز المثل امثلا واعدا لانه اذا تعد ذلك
بالانقطاع عن ايدي الناس فوجب القضاء الى المثل القاصر وهو القيمة لفرضه صيانة اهدار حقه
وهذا با اتفاق واما فيما لا مثله فحب فيه المثل معني وهو القيمة عند تعدد العبد عند الجمعه وقال
اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ولو وجه ومعنى كل
وجه اما صورة قاطرا واما معني فله نفع لا قيمة فكان اولى من القيمة التي نفوت فيها المماثلة صورة
ويؤثر ما روي ان عاتية رضي الله عنها كسرت فضة لصفيقة فردت عليها فضة مثلهما فاستحسن
ذلك النبي صلى الله عليه وسلم وما روي ان عمر بن الخطاب قال ان بني عمك عدوا لابي وقطعوا الباشا والكلوا فضلا منها
الموشالي ان قال ابن مسعود ان ابن يعطى ثمنه ابله مثل ابله وفضلا مثل فضله فزني به عثمان
وتشكك الجمهور بقوله عليه السلام من اعتق شقيقا له فمعه ثمن عليه نصيب شريكه ان كان موكرا وهذا تخصيص
على اعتبار القيمة فيما لا مثله اذ المثل يضمن مثله نصف عبد اخر واما حديث عاتية رضي الله عنها
فتاويله ان الرد كان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق اعلى طريق القارة فقد كانت القصة ثمانين
ويحتمل ان القصة كانت من العدييات المتقاربة واما حديث عثمان بن عفان فقد كان الصلح بترعا دون القضاء
بالصلح لان المتلف لم يكن عثمان بن عفان ولا انسان غير موافق جناية بني عمة الا انه تبرع بقطعة المشافة
القضاء فترك ولذا ان يكون المثل كاملا سابقا على القاصر قلنا ان موجب القتل القهر هو القود
عينا لا يعجل عنه في المال الاصلح وهو اصدق قولنا ان معنى لان القود مثله صورة ومعنى محلا والمال
اذ لا تعقل المماثلة بين المال والنفس فلا يكون مشروعا بطريق المثل عند احتلال القود وفي قول اخر المشافعة

موجهة احد الامور من القود او الدية والخيار في التعيين الى الولي لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله
 بين خيرين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية ولنا قولنا بغير علم القصاص من القتل وقوله
 وكنت عليهم فيما ان النفس بالنفس قوله عليه السلام القود اي القصاص والقود اي القصاص وقوله
 ان عبا سر لفرقة العمد قود لا مال فيه وقوله عليه السلام ان كان برض القاتل وهو خير واحدا
 نيزاد على الكتاب قوله وقال ابو حنيفة هو معطوف على قوله قلنا اي ولكون المثل الكامل سابقا
 على القاصم قال ابو حنيفة لو غصب الخليل ثوبا من ثيابي فباعه بدينار فباعته بدينار فباعته بدينار
 المثل القاصم هو القيمة له شرعها احتلال الاصل اذ هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القيمة للمع
 وهو موهوم الوجود بان يصير الى اوانه وانما منقطع الاحتمال ويحقق الميسر بالحضومة عند القاتل
 فيه غير قيمة يوم الحضومة قوله وقال ابو حنيفة ايضا لكون المثل الكامل سابقا فيما قطع يدرجل
 اي عمدا فقتله عمدا ايضا الولي القتل فلهما وهو ان يجمع بين القتل والقطع لان الجمع بينهما مثل
 له صورة ومعنى والقطع وصله مثل مع فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كاملا ويجوز له الاقتصار على القتل
 بمنزلة استيفاء بعض الحق واستقاط الباقي والمنزلة على وجهه لانه لا يخلو لانه لم يكن القتل بغير
 من القطع او قبله واما ان يكون القطع والقتل من واحد او من شخصين واما ان يكونا خطائين او عمدتين او
 اصداهما عدلا والاخر خطأ فان كان القتل بعد البرء لهما جنايةتان على كل حال بالاتفاق ولو كان قتل البرء
 الا ان من شتم آخره وكذا ان كان قبل البرء من ذلك المشهور ولكن اصداهما كان عمدا والاخر خطأ وان كانا خطائين
 من شتم واحد والقتل قبل البرء فلهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدتين والقتل قبل البرء فلهما
 جناية واحدة عند ابو حنيفة لانه عز وجناية واحدة عند صاحبيه فتبين ما ذكرنا ان قوله في القطع مقيد
 بالعمد وان قوله في القتل عمدا مقيد بان يكون قبل البرء وقوله والمختلف اذا لم يكن له تقوم كالمنازع
 لا يكون مضمونا لان ضمان العدو ان يتقدر بالمثل لما ذكرنا في النفس والمثل نوعان كامل وقاصر ولا تملك بها
 حيث لم يوجد واحدا منها انتهى الاجاب للمؤيد العجز مسقط للضمان في حقوق الله بعد فذلك ان حقوق
 العباد فانه لو غصب زوجة ابنه او ولده وهلك عند لا يوجب الضمان للعجز ولعلنا سألنا في الماثل
 بين المنفعة والعين طرقت اصداه ففيها بمنى المالية والتقوم عن المنفعة اصلا وثانيها بابا
 التقاوت في المالية بينهما بيان الاول ان المنفعة ليست بالمال ولا متقومة فله نظير بالاتفاق كالحق والميتة

قوله من قطع يدرجل
 وقوله

لان الصفة المالية بالشيء بالتمتع وهو عبارة عن صيانة الشيء واخذان لوقت الحاجة لا عن الاستغناء
 بالانكشاف فانه الاكل لا يمتد الى الاموال والمنافع لا يبقى زمانين فكيف يرد عليها التمول
 وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان لا يسبق الوجود فان المحدث لا يوصف بالتقوم وبعد الوجود لا يسبق
 الاضرار كالصيد والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون مقتوما وبين الثاني ان ضمان العدو ان
 يتقدر بالمثل والمقدور والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون العيان المالية فلا يضر بالعيان وهذا ان
 تقوم بالعين والعين يقوم بنفسها وما تقوم بغير تتبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر وكذا المنافع
 لا يبقى وقتين والعين يبقى او قاتنا وبغير ما يبقى وما لا يبقى تفاوت عظيم هذا منه بحث وهو ان يقال التفاوت
 باعتبار البقاء لا باعتبار المانع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا تلف ما يتسارع اليه
 العيب نحو الخمر والبطيخ فانه تضرع بالدرهم ولا مساواة بينهما في البقاء ان الدرهم يبقى ارمته كثيرة
 والجوز نحو لا يبقى فكذا التفاوت التي بين العين والمنفعة في البقاء لا تمنع وجوب الضمان لتساويها
 في اصل الوجود ويكون ان يجاب بان التفاوت بين العين والمنفعة فاحش بنفي المساواة بينهما فتمنع
 مؤل جاب الضمان وهذا لان المساواة انما يعتبر في المنة الذي يرضى عليه الضمان وهو المالية الا وكما معنى
 فانه الدرهم مغل الحيوان في نفس المالية لا غير وههنا السكون في نفس المالية لما ذكرنا فاشبهه التفاوت
 بين العين والعتق بخلاف ما يتسارع اليه العيب لان التفاوت بينهما وبين الدرهم في مقدار البقاء لان الدرهم
 الكثرة منه لا في نفس البقاء مثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان لان الحاجة ماسة الى اعداد التفاوت
 ههنا سألنا ليا ب العدو ان اذ اعجاز فتح باب الظلم قلنا ليس الامر كما زعمت فان مسائل الحاجة
 فيما يكسر وجوده وهو ما كان مشروعا لايها يند وجوده وهو العدو ان فانه منعه عنه وسيله ان لا يوجد نظرا
 الى الاسلام وكيف قد وجبت الزجر بالاعتذار والميسر في الدنيا والعقاب واخذ حسنة له مقابلته في
 الاخر فانه ذكر في المبعوض وعندنا يا ثم وبود بعلمنا منه والله لا يضر قوله فلا يضر قاتل الزوجية
 هذا كالنتيجة والنتيجة ما قبله اي لما ثبت انما ليس مال متقوم لا يكون مثله للتقوم قلنا
 لا يضر قاتل الزوجية وواطئها الزوجية بمقابلة ما فوت من منافع البضع بقتلها او استوف
 المنافع بوطئها لانه ليست متقومة فلا يكون المال مثله له وضمان العدو ان مقتدر بالمثل
 وكذا لا يضر قاتل القاتل لولي القاتل ولا شهود العفو ولا شهود الطلاق بعد الدخول اذ اجمعوا

بأنه القضاء لا يمتنع بشيئا منه ويقتله باليسير ما استقوم فلا يضمن بالمال وإنما قد بان قائل
القائل لا يضمن لولي القتل لأنه يضمن لولي القاتل أدية إن كان خطأ ويقتصر منه إذا كان عمدا في الحكم
المشهور وقال الشافعي إذا شهد الشهود على رجل بالعنف أو القتل ثم رجعوا بعد القتل، يضمنون الدية
وأنه إذا رجعوا بعد القتل بالفرقة يضمنون مهر المثل للزوج واستدل الشافعي بأن ملك النكاح
متقوم على الزوج بموتها وهذا لا يجوز إلا بنقضها أو بالمال فلو كان متقوما عليه ذوالا لأن الزنا لا يغير القاتل
فمن ضرورة تقوّمه في إحدى الحالتين تقوّمه في الحالة الأخرى إيجاب المصنف عن هذا بالفرق من
الحالتين بقوله لأن ملك النكاح غير متقوم فلا يضمن بالمال عند الأول وإنما التقوّم للملك دون الملك الوارد عليه
ببأنه إن التقوّم عند الموت لما هو بنقض المرأة لا طهارت ذلك المحل ليكون مصونا عن الاستدال ولا يملك
مجانا فان تملك المرأة مجانا لا يعظم خطر عند ونقض المرأة لا يخطر مثل النفوس لأن الفصل من
وهذا يشترط المهر المشهور والواجب في الاستدراك وجوبا وندبا على الاختلاف فاما الملك الوارد فليس يخطر
ولهذا صح إبطاله بالطلاق من غير ثبوت ولا عود ولا ولي لهذا لم ينعقد البنّاح حكمه التقوّم عند خروجه من ملك
الزوج لأن معنى الخطر المحل لما يظهر عند التملك الاستيلاء عليه بآليات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه
وأطاح به فلا يزال الاستيلاء بنفسه شرف وخطرا مادامه في الخلاص عن يد النكاح المنفذ للشرف
فله طلبة إلى طهارت الخط بشيئ آخر قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لولم
لكن البنّاح متقوما عند الزوال لما فيه الشهود نيزا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد
منها هم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت أنه متقوم وقد نفيتوه أو له فاجاب المصنف بقوله لأن ذلك
الضمير لغير المهر لم يجب قيمته لما انفرد عليه وهو البنّاح أو قيمة مهر المثل والمسمى كامل ولا يفرقونه
بالقائمين نصف المسمى إن كان أقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد
وهذا القدر يكفي جوابا عن النقص ثم يقر المصنف برعا وجعل لزوم نصف المهر فقال للزنى المستحق المهر
لا يفتحق المرأة تسلمه عند سقوط تسليم البنّاح ورجوعه إلى المرأة سالما لا بنّاح من الزوج من غير عود
العقد عليه إليها بوقوع الفرقة قبل الدخول سقط الجميع الصداق إذا لم يكن الفرقة معاقبة إلى الزوج فمهر
بإضافة الفرقة إليه سقوا العلة المسقطه من عملها في النصف إذا مهر قبل الدخول كان على شرف الزوال فأنها
إذا ارتدت أو قبلت ابن الزوج تسقط كل المهر فالشهود يشهدونهم الزوا الزوج النصف الذي كان على شرف الزوال

فكان

فكان لهم فلو أتت به في ذلك النصف وقصر فأيده فكانوا مائة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند
قوله ولذا أي لما ذكرنا أن المصلحة مشروطة بظان العود أن قلنا لا تضمن المصالح بالاعيان النصفة المائلة
بينها أي بين الاعيان والمصالح لما ذكرنا من الطريقين لعدم التقيد بهذا فلا ينعقد قوله وفي المعقود جعلت
مثلا جواب عما يقال لولم يكن المصالح متقومة لما ورد عليها العقد كالأجرة إذ ورود العقد له المالمية والتقوّم
لأنه ليس مال لا يضر ما لا يورود العقد ولا يجب لمقابلته مال فلمّا انقومت فيه يتقوم ضمان العود وإن
سد الباب العود أن بيان الجواب أن القياس ينافي تقوّمها مطلقا من الزوال لا يملكها تقوّمها بالحق
في العقد بخلافه والقياس يقتصر على مورد النص لكونه غير معقود المعنى بانه إن الله تعالى شرع ابتغاء
الابضاع بالمال المتقوم بقوله تعدّان تبذروا أموالكم فشرط أن يكون لا ابتداء بالمال المتقوم والمشروط
لا وجود له بدون الشرط والشرع جواز الابتداء بالمصالح فانه إذا تزوج امرأة على عري غنمها سنة جاز
قال الله تعدّ احبائكم ومقررات الشرايع من قبلنا على أن تأجرني ثلثي حج فغيرنا ضرورة أن المصالح في العقد
أموال متقومة حيث صح الابتداء بها وبطلت المقايسة لأنه قياس من العارضة وهو العقود وصفه
الفارق بين باب العودان وهو الرضا لأن الرضا لا يشترط إيجاب أصل المال وفضله فوجب الإجماع بالرضا فاما
الرضا فنصني على جهة التقاضي لا يقال قد ثبت التقوّم لهذا غير العقد أيضا كما إذا وطئ جارية مشتركة
وجب عليه نصف العقد لأننا نقول منافع البضع المتحققة بالاعيان عند الدخول ما عرف فيكون الظاهر
مقابلته العين حكما ولأن التقوّم في باب العقود إنما ثبت لقيام العين مقامها بعينها كما كان بالأساس
إلى هذا العقد أقام الشرع العين المنفعة مقام المنفعة في قبول العقد إذ لا بد من محلي الأبرار له أو اضاف
إلى المنفعة لا يصح بأن قال أجرتك منافع هذه الدار ثم عجزت عن دفعها فثبت حكم العقد
فيها فيثبت السقوط لها بهذا الطريق للضرورة ومثل هذه الضرورة مستفيضة العودان فيبقى الحقيقة
معبرة قوله وظلم لا يهدر حقه جواب عما يقال التفاوت الذي بين الاعيان والمصالح لا اعتبار له إذ
اعتبار هذا التفاوت إبطال الحق المالك مطلقا وإهداره وإيجاب القاتل إبطال حق الغاصب وصفا فكان
ترجيح حق صاحب الأصل كيف وإنه مظلوم والغاصب ظالم والحق النجس بالظالم أي فاجاب بأن حق
فلا يزال محترم معصوم لا يجوز تقوّمه عليه ولهذا قدر الرضا بالمحل والمأجور يستيف القاتل
على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المضمون منه على حق الغاصب أما قوله حق الغاصب

الرجوع

الغاصب

يفوت وصفه وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل ينتقل الى دار الجزاء المستور
الاستيفاء في الدنيا نحو حق الشئمة والادني للدين لا عقوبة فيها في الدنيا فاما حق العاصي في الصوم
فيبطل اصلا لا يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق عليه بقضاء القاضي الذي هو حجة الشرع لا يوجب
اليه في دار الآخرة فكان تاخير الصلوات في ابطال الصوم وهذا معنى قول المصنف وظلم الظالم العاصي
حقه وبالنسبة الى حق العاصي ما قلنا وبعدم التضمن لا يهدو حق المالك بل يهدو الى دار الجزاء
ولان علامة ان عدم الضمان للعجز عن المماثلة لا لعدم حق المالك وتاخير حق المالك اهون من اهدار حق العاصي
والثاني فضا ومثل غير معقول الى غيره غير معقول **احول** لما فرغ من بيان النوع الاول
القضاة الذين هم مثل معقول شرعي في بيان النوع الثاني في القضاء الذين هم مثل غير معقول شرعي مدرك
بالعقل والعقل قاصر عن ذلك المماثلة لانه نفس الامر مخالف للعقل حجة من حجج الله تعالى
فلا ضاف العقل الذي ورد فيه اذ حج الحكيم لا يتناقض مثله فدية الصوم شرعت خلفا عنه عند العجز المستند
كحج الشيخ القائل في من حاله والقدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكرهه فوجه اليه وكذا نفقة الاحياء
ان ثواب نفقة ينفقها في الحج باجهاج الناس وهو شرط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت والمرضى العاجز
عن الحج اذا لم ينزل مرضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام لان جواز عرف حديث الاحتججة بعجن
الشيخوخة وانما دامة لازمة وانما قلنا بان هذا النوع غير معقول لانا لا نؤكد المماثلة بين الصوم القدية
لان الصوم محض وهو وسيلة الى الجوع والقدية عينية وهو وسيلة الى الشبع وكذا لا مماثلة بين افعال الحج
وهي عراض لا تبقى وبين نفقة الاحياء وهي جواهر بين ولكن شيئا الى الاحياج والقدية بنقر عن معقول اما القدية
فيقبوله تحل وعالم الدين يطبقونه فدية الآية فان حمل هذه الآية على ظاهرها فهي مشروخة اذ القدية على المطلق
كانت في بدء الاسلام حين فرض عليهم الصوم فاستد عليهم لكونهم لم يتعدوه فخصهم في الاطوار والقدية
وفرا ابن عباس في قوله على جهدهم وغيرهم الشيخ والعجزة حكم هؤلاء الاطوار والقدية في
هذا الوجه على غير مشروخة ويجوز ان يكون هذا فيطبقونه ان يصومونه جهدهم وطاعتهم ومبلغه وسعته
في الشان في التيسير في قوله ابن عباس في قوله لا يطبقونه ولا يطبقونه في قراءة حفصة
الذين لا يطبقونه وهذا يحمل القراءة المشهورة بدليل ان الصوم باخر الآية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الصوم فليصمه ولا يجوز ان يحجب عن غير المطلق لانه تكليف العجز فتعجز وجوبه المطلق فلو اخرج الآية

على

على اطلاقه لزم التنازع في اول الكلام وآخره وحذف حرفه المنفي جائز في موضع لا يشك قوله تعالى يبين الله لكم ان
فان حرف لا محذوف وهذا اذا البيان للهداية دون الاضلال وقد دل على المحذور قراءة حفصة واما ثبوت قلة
مقام الحج فقد ثبت بحديث الختمية حيث قالت يا رسول الله ان الى ادركته فريضه الحج وهو شيخ كبير لا يستسكن على
الواحدة في الحج حتى ان اخرج عنه فقال عليه السلام اريد لو كان على ابكر دين ففرضت عليه ان يقبل مثل فقالت نعم فقال لهم
دين الله احق لدين ان اخرج عنه بفتح الهمة وضرم الحاء اريد احرم عنه بنفسه واودى الافعال عنه وهذا هو المشهور
من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة للموت على قيام الاتفاق فقام الافعال ان ثبتت انه كان امرها وانفق عليها
فيلزم الحديث لا يلزم على الامر حيث قام عليه قول الحج بالاداء في العجز بقول الدين بالاداء والعجز وانما يحجب في الدين
بأداء العجز اذا كان بامر المؤمنين حتى يجزى دينه على القبول فاما اذا كان بغير امره فربما الدين بالخيار في العجز وهذا
يدل على ان ذلك كان بالامر وهذا ليس بشئ اذ ليس في الحديث وجوب القبول بل الذي سلم قاصر على ظاهر العادة الفاضلة
بين الناس في قبول دينهم بايديهم بصل اليهم من المؤمنين وغيرهم نظر منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر
والوجوب بوجه وقد روي ان اخرج بضم الهمة وكسر الحاء اي امره اذ ان حج عنه وعاد هذا الوجه يصح التمسك لان
امرهم لا يكون الا بالانفاق وعليه ظاهره وانما يصح قول المصنف نفقة الاحياء عا قولا في قوله ان الامر ثواب النفقة
وسقط الحج عنه اقامة للاتفاق الذي هو سبب الحج مقام المسبب وهو الحج وهو رواية محمد واحسان كثير من المتأخرين
فاما الحج فيقع عا ما مر ولهذا بشرط اهلية حتى لو امره ميتا لا يجوز ولو كان الفاعل مستقرا في الامر شرط
اهلية لا اهلية الثانية وانما لم يسقط الحج عما مر به من الافعال عا هذه الرواية ان فرض الحج لا يتأخر
بالايقنة الفرض او مطلق النية ولو يوصل لانه نوى الامر ولا يصح قول المصنف عا قوله من يقول الحج نفقة الامر
فهو اختيار شمر لا اية وهو ظاهر المذهب لهذا الشرطية في الحج عنه ولو نوى لنفسه يصير ضامنا فعلى هذا المذهب
اقيم بقولنا ان مقام فعله الاتفاق فمحتاج لبيان كونه غير معقول الى وجه اخر هو ان يقال انما يجوز فعل
نفقة مثل فعل نفسه في قضاء الصوم والصلوة المشقة في الفعل الثاني كصوم هذه الاول فاما فعل العجز
فما حصل به مشقة فمحتاج مثلا لفعل نفسه غير معقول قوله الامر بالقدية في الصلوة الى اخر هذا جواب
في سوال في هذا وهو ان يقال ان القدية في الصوم اذا ثبت بنقر عن معقول فلم وجبته القدية في الصلوة
علا فمحتاج على الصوم بشرط القيام كمن حكم الاصل معقول المعنى بيان الجواب انما امرنا بالقدية في الصلوة
لا حتم المعلوم ان يحتمل ان يكون الجواز في الاصل معلولا بوجوب العجز وكونها في كون الصلوة اهم من الصوم

قوله الصلاة

لا تعبدوا لذنابها وحسنة لمع في نفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس الذي هو وسيلة الى العبادة
 فاذا وجب تدرك الصوم عند العجز بالقدرة فالحلوة اولى ويحتمل ان يكون الاصل محلولاً ولا تدركه لا بد من
 العجز فلما احتمل الوجع من امرنا بالقدرة في الصلوة احتياطاً فثبت ان جواز بطريق الاحتياط دون القياس
 وهذا هو حكم جواز القدية في الصلوة مثل حكمنا بجوازها في الصوم لان حكمنا بجوازها في الصوم قطعاً لكونه منفصلاً
 عليه ورجونا القبول والجواز في قدية الصلوة حتى قال محمد في الزيادة فيه بحرية ان شاء الله تعالى لا قال
 بحرية ان شاء الله في قدية الصوم اذا تطوع به الوارث بان مات من علة الصوم من غير اصابة بالقدية ولا قال
 لو كان الصلوة اهم من الصوم يلزم ان ثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المحي لا ثبت الحكم في الصوم
 والشرب بطريق الدلالة بالنقل الوارد في الجواز وان كان غير معقول المحي لا نقول بالدلالة من كون المعنى
 المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان معقولاً كالايذاء التافيفي غير معقول كالجناية على الصوم في اجماع الفقهاء
 المكتبة المقدرة وهذا المعنى المؤثر في اجاب القدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة فلو كان وجوب التصديق
 في الاضحية الى اخن هذا ايضا جواب عن سوال مقدور وهو ان يقال الاضحية ثبتت لخاصة خلاف اقياس ايام
 الاضحية لما لا يتعلق وجب القرية في الراقه فكان ينبغي ان يفتى بعد فوات وقتها لا الى خلف وقد اوجبت
 بعد فوات وقتها التصديق بعين المشاة فيما اذا كانت اثار التي عرفت للتصحية بالنذر وبينة التصحية
 من الغير باقية بعد ايام اخرى فانه يلزم التصديق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلك المشاة
 المعينة للتصحية بالنذر او غيره او انه كان غنياً ولم يذبح حتى مضت ايام النحر فانه يلزم التصديق
 بالقيمة تقرير الجواب ان وجوب التصديق في الضحية لاحتمال كون التصديق هو الواجب الاصل في باب التصحية
 لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه فحسبه كشكر نعمة اللسان بالشاء وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة
 بالبدن وشكر المال بفتح بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى شرط لها المعنى كمال الزكوة وصدق
 فستق ان يكون فيما تحضره كذا لان معنى العبادة وهو مخالفة هو النفس بالذلة المحبوب من يده يحصل
 الا اذا شرع نقل من غير عينها او قيمتها الى الضحية في ايامها لاجل تطيب الطعام لان الناس اصابوا
 الله في هذه الايام وهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكراهية الكفر قبل الطهارة ليكون
 ما شئتوا من طعام الضيافة واللايق بالكرم ان يصف باطليب ما عنده وما الى الصدقة بصرف الاواني
 لازالة اوساخ الذنوب به منزلة الماء المستعمل واليه الاشارة في قوله تعالى فزادهم صفة تطهيرهم

وهذا حق على النبي علم من الحق به نسب الكرامتهم وعلى الغنى لخدم حاجته فلا يلحق بالكرم المطلق الغنى على
 الحقيقة ان يصيف عبادة بالطعام الخبيث فقلبت القرية من عين المشاة الى الراقه لينقل الخبيث الى دار وبقي
 المحرم طيبة طاهرة لكن مع هذا يحتمل ان يكون التصحية اصلاً دون التصديق ابتداءً من الله تعالى فانه يتشلى عبادة بما
 شاء فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصديق اصلاً ايام القرية بمقابلة الموهوم وهو التصحية فثبت اعتبار
 في وقتها اي وقت التصحية واعتبر بعد اي بعد وقت التصحية يعني اذا فات المتيقن بفوات وقته علمنا بالموهوم
 مع الاصل احتياطاً في باب العبادة لا قلنا بوجوب القدية في الصلوة منزلة العلة المستنبطة من نص سقط
 اعتبارها في المنصوص الحكم فيه يضاف الى النقل دون العلة واعتبرت فيما لا نص فيه وهو الفرع حتى يضاف
 الحكم في الفرع الى العلة فصالح الجواب اننا اوجبنا التصديق بعينها باعتبار كونه اصلاً من وجوبه لا باعتبار كونه
 خلفاً وان كان يجب بترك الرمي لا بطريق انه مثل ما وظيف عنه انه ليس مثل معقول صون ومعنى بل وجوبه في نقصان
 تكملة نسكه بترك الرمي قوله وهذا هو بعد اي ولاجل ان جواز التصديق بعد ايام التصحية باعتبار كونه اصلاً
 فلا خلفاً بعد وجوب التصحية اليه بل بعد وجوبه وقت وجوب التصحية في ايام القابل مع انه قادر على تسليم المثل
 فلو كانت القيمة خلفاً لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كذا اذا قدر على الصوم من حكم القدية قوله وفي حقوق
 العباد خزان النفس والاطراف بالمال اي مثال القضاة الذين يمثلون غير معقول في حقوق العباد الدينية في قتل الخطاة او قطع
 الاطراف خطاء فان المماثلة بين النفس والمال غير معقولة اذ لا تماثل بين الادنى والاكثر والدرهم صون ولا مع
 لانه الادنى ماله كمبتذل كالمساواة والمال مالوك مبنين له ولا تساوى بين المالك والمملوك وانما شرع لصيانة
 الدم عن المحدثاته عظيم الخطر وقد تعذر اجاب القضاة على الخاطي لكونه معذوراً **الثاني ما يشبه الداء**
 اي قوله لا وانما حاله **النوع الثالث من انواع القضاة هو ما يشبه الادارة كمن ادرك الامام في الركوع وصلح**
العبد فانه ياتي تكبيرات العبد قايماً ان كان مرجواً في ذكر الامام في الركوع لكون التكبيرات في القيام الذي هو
 محلها من كل وجه فان خاف فوت الركوع لو كبر قائماً فانه يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العبد
 في الركوع ويترك سجدة ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة ايضا سنة فلا يشتغل
 بسنة في ترك سنة اخرى وعادى بصفاته لا ياتي بها في الركوع لانها قد فاتت محلها وهو القيام وهو غير قادر
 على مثل قرينة الركوع فلا يصح ادائها فيه الا ان تسمى الفاتحة او السورة او تكبير الافتتاح لا ياتي بها في
 الركوع وكذا لا يقف في عدد الركوع الا في الوتر كذا الامام لومسي تكبيرات العبد لا ياتي بها في الركوع وجه

الانفس

الظاهر ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام هو الانتصاب وهو باق باستواء
 الاسفل وبغير تفاوت القيام القاعد ولكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لان قد يكون قيام بعض الناس
 هكذا واما حكمه فلا مدرك الا ان الركوع هو الركعة فباستمراره من الشبهة لا يحق في الغوات فيكون فيها
 احتياطا فيكون هذا قضاء لغوات محله حقيقة يشبه الاداء لبقا محله كما يحل في القراءة والقفوت وتكبير
 الافتتاح لانها غير مشروعة في الركوع بوجه ومخلاف الامام اذا سمي عن التكبيرات لان قايده على حقيقة الاداء بالروح
 الى القيام قوله ومفوت السورة بالمتر عطف على من قوله كمن ادرك بعض كان مدرك الركوع في العبد من يات
 بالتكبيرات فيه باعتبار شبهة الاداء كذا مفوت السورة عن الاولين ياتي بها والاخرين يشبه الاداء ان
 موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولقوله تعيد قرا وما يتيسر من القرآن
 واما بدلالة الصلوة اذ لا اجوب في الصلوة الا انه تعين القراءة في الاولين في قراءة في الاخرين في ان يوتى عنها
 لا يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب اليقين فسقط للاخرين شبهة الملية فلم يحقق
 الغوات فوجب اثباتها فيها على الصفة المشروعة من الجهر والاختفاء ويؤيد هذا ما روي عن عمر انه ترك القراءة
 في ركعة من المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وكذا ترك عثمان قراءة السورة في الاولين من صلوة العشاء
 فقضاها في الاخرين وجهر بخلاف الفاتحة فانه لا يجزى قضاؤها في الاخرين لانه لا يمكن قضاؤها
 باعتبار معنى الاداء لا يمكن باعتبار معنى القضاة واما فرج حث القضاة فلا بد له من شرع لم يقرأها في الاخرين فقلنا
 ابتداء حقا لم يصر في المصلحة وانما شرعت اعلل سبيل الوجوب لا هو رواية الحسن عن ابي حنيفة او على سبيل
 الاحتياط على ما يقر عليه في الصلوة الا بفتح الكتاب فلما كانت ترتبها بهذه الجملة لم يستقم صرفها الى
 ما عليه لان يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد واما فرج حث الاداء فلان الفاتحة شرعية للاخرين
 اداء فلو قراها مرة واحدة وقعت الواجبة او المسنون الذي فيه جهة الوجوب ولو قراها مرتين كان خلاف
 المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك يسقط لان قال لما انتقلت اديها الى الشبهة الاولى
 بقوله كذا مع انه لا يبقى تكرار صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا قوله وكذا التزوجا على عبيد غير عتقة
 كان تسليم القيمة قضاء يشبه الاداء هذا مثال القضاة الذين في معنى الاداء حقوق العباد يعني اذا تزوج امرأة
 على عبيد غير عتقة صححت التسمية وبحكمه تسليم العبد الوسط او قيمته فاذا اتى بالعبد الوسط لمكون اداء وتكبير
 المرأة على القبول واذا اتى بالقيمة تكفي تسليم القيمة قضاء لانه تسليم مثل الواجب مع عدم عينه ولكنه في معنى

الماد

الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر لما لم يتحقق ادائه لجهالة الاباليقين ولا تعيينه بالانقياد لغيره في الوسط
 من الاعلى والادنى صارت القيمة اصلا من هذا الوجه فزاحت المستحقية بالمرأة على قبول القيمة كالواتها بالسي
 وهو العبد الوسط بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون النقص فكان تسليم قيمته قضاء محضا فلا يخبر
 على القبول اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم المستحق **فصل في صفة الحسن**
 المأمور به الى قوله باعذار كثيرة **الحسن** لما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع في بيان صفة الحسن المأمور به
 من صفة الحسن ضرورة ان الامر حكم وهو لا يامر بشئ الا بحسنه ولا ينهى عن شئ الا بقبحه قال الله تعالى ان الله
 يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ثم اخبرنا في مقامين الاول ان الاصل هل هو الحسن لحيث
 اوليها فقال شمس الله لما كان مطلق الامر على ما يتبين يقتضي الاحباب وهو على انواع الطلقات يقتضي اكل انواع
 الحسن الشرعي وهو كون المأمور به حسنة لعينه الا بدليل يدل على عدم حسنة لذاته وقا بعضه لما ثبت
 الحسن اقتضا كان ضروريا فيكفي به بالادنى مرتبة وهو ان يكون حسنا لغيره لان ما ثبت اقتضا يقدر بقدر
 الحاجة وقد اندفعت بالادنى المقام الثاني ان الحسن من موجبات الامور من مدلولاته فعندنا هو مدلولاته
 وعندنا اشعرية من موجباته وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال هل بالعقل ام بالشرع فعندهم لاحقا
 للعقل في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي وعندنا المحرلة الاعتبارية مطلقا او موقفا لما ثبت حسنة في العقل
 موجبا لما لم يعرف الحسن مقادير العادات وهذا كما اذا ميزان ومسئلة الحسن والقبح كرامة عظيمة
 تحققتا قد عرف في الكلام ولخرج الى حل الكتاب فيقول المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن في
 نفسه وحسن في غيره وكلا واحد من هذين النوعين على ثلاثة انواع فيصير المجموع ستة انواع النوع الاول والنفس
 الاول ما لا تحتل السقوط بحال ومتى بدله بصدقه كان كفرا كالامان بالله ان الصدق بالله بانه موجود واجب الوجود
 لذاته والصدق بصفاته مثل كونه عالما قادرا متكلما باعثة للرب وسائر صفاته النوع الثاني ما تحتل السقوط
 كالاعتقاد فهو حسن لعينه ولكنه تحتل السقوط الحسن من الاقرار مشكلا لان حسنة لا يسقط في حاله الا كراه حتى
 لو صبر فقتل كان مأمورا فكيف يكون حسنة ساقطة في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنة
 لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كما ندو به على ان لا نسلم ان الوجوب ساقط بل استلزم له مع قبيل المحترم
 اجيب عنه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنة لانه لو لم يسقط حسنة لما ايج صدقه وهو اقرار كلمة الكفر
 بل يقر ذلك حرما كما كان الا ان الرخص لما ثبت رعاية الحق نفسه مع بقاء حرمة نظر الى التسيب فقد عالجته

الحسن في الدنيا لا يكون للعبد
 حقا بل هو من صفات المشرقة
 كالايمان وهو اصل العبادات
 كانه لا مدلول له

في بعض الاحوال حتى اذا
 بصدقه بعد الاكراه لم
 كفرا اذا كان قلبه حقا
 بالامان فيلان سقوط

على حق الله تعالى فاذا اجترأ قتل كان شهيدا لكونه باذلا لنفسه لرعاية حق الله بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة
الكفر على بقاء حسن الاقرار وقوله علم الوجوب ليس مستلزما لعدم الحسن ان اراد به عدم الحسن مطلقا
وان اراد عدم الحسن الذي ثبت في ضمن الوجوب فممنوع لان انتفاء اللانم والمتضمن بوجود انتفاء الملزوم
والمنضم كانتفاء الوجوب يوجب انتفاء الجواز الذي في ضمنه وباعتبار الاشكال على سقوط الحسن قبل معرفة قلم
نوع الاحتمال السقوط اير سقوط كونه مأمورا به كالتصدق فانه مأمور به في جميع الاحوال ونوع كونه كالاقرار
فانه لا يبقى مأمورا به لئلا الكراه ويؤيد ما ذكره شمس الامة فانه قال في النوع الاول فسمان حسن لعينه لا يحتمل
السقوط بحال بعينه السقوط عن المكلف وحسن لعينه وقد كتم السقوط بعقل الاحوال وهذا حسن ولكن سياتي
الكلام بآياه فانه في تقسيم المأمور به باعتبار الحسن فاحتمال السقوط وعدم احتمال الانتفاء لا يكتفي بالاعتبار الحسن وهو
مستقيم علم اذ كونا فالعلم عليه اولي اما جمل الاقرار فكذلك احتمال السقوط لان اللسان ليس بحد انتفاء تقولا
ليكون تركنا ولكن هو دليل على وجوده او عدمه فنجعل تركنا ايدا فاذا بدله بغيره في وقت يمكن من اظهار ما عُد كفترا
وان زال تمكن من اظهار الجذر الاكراه لم يعد كفترا لان قيام السيف على راسه دليل على ان المالك التبدل في الهلاك
عن نفسه لا تبدل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبدله دليل تبدل الاعتقاد واعلم ان مذهب المحققين من
اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط اجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
مع تمكنه من البيان كان مومنا عند الله عز وجل في احكام الدنيا عكس المناق وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو
والاقرار لان الاقرار كنز ايد كتم السقوط بخذ الاكراه والتصديق كنز اصل الاحتمال السقوط فعند هؤلاء
لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه في غير عذر لم يكن مومنا عند الله وكان من ههنا النار وهو مختار شمس الامة في حق
الاسلام وكثير من الفقهاء قولة والصلوة من هذا القبيل اير قبل ما حسن لمع في نفسه ولكن كتم
للسقوط كالاقرار فانها اير الصلوة مشتملة على تعظيم الله كالاقرار لانها تتبادر بافعال وقول وضعت
في الشاهد فان اولها الشهادة سرا وجهه الله جميع المهمة واخلاء السر والافضال عما سوا الله الى الله
وهو النية ثم الاشارة برفع اليد عن النفي الكبرياء عما سوا الله والاثبات له ثم اقرار اذكاره التكبير وهو
النهاية في التعظيم ثم اول ثنائيه ثنائيه لا يشوبه ذكر سواء ثم قراءة كلامه مستصفا وقد ضم جوارحه هيبه وخشوعا
ثم تحقيق ما يعبر بلسانه عن ضميره من التعظيم فعلة وهو الركوع والسجود والاذان يدلان على غاية الخضوع
ثم مع كل حركة تكبير فدل ان الصلوة اجمع خضعة فخرضال الدين لتعظيم الله قولة الا انها اير الصلوة والذلة

على الاقرار

على الايمان دون اير دون الاقرار هذا جواب عما يقال لما كانت الصلوة كالاقرار دليل وجوده وعدمه فان وجوده
دليل على وجود الايمان وعدمه دليل على عدمه فيصلح كونه دكنا اما الصلوة فعدمها ليس بدليل على عدم الايمان
اصلا واما وجودها ايضا فليس بدليل على وجودها مطلقا بل مقيدا بصفة جماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة
التي هي مختصة بشرعيتها حتى لو صلى مستفرا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشرعيتها وايضا الاقرار لا
يسقط الا بعد رواحه وهو الاكراه والصلوة يسقط باعذار كثيرة كالخيف والنفاق والاعنة فوق يوم وليلة
والجنون وغيرها فانما تختص بربها على الاقرار ولا يصلح كونها دكنا **والنوع الثاني الى قوله بعينه**
النوع الثالث من انواع ما حسن لعينه هو ملحق ما حسن لعينه وان كانت حسنة بواسطة كالتزكوة فانها بواسطة
الفقر فحقت اغناء عباد الله تعارف حسنة برفع حاجه الفقير هو من خواص الرحم ولكنها تنقيح
لما له الدار عليه قوامه واضاعته له وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم بواسطة اشتهاة النفس تضمنت
فقره عند الله وهو النفس الامارة بالسوء على ما جاز في الخبر اعز ذلك نفسك التي بين جنبيك ما دعوها ففكر
فانها انتصفت لمعاد اي وضعت حسنة لصورة القهورة الذاتية فانه في ذاته تقذرب نفسه ومنهها عن نعم الله
مع النعمان المبيحة لقوله تعاليف من حرمة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله قل احكم
الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض ولا تطيبوا وكذا الحج اما صار حسنا بواسطة شرف المكان
فانه تعظيم شعائره بزيادة امكته محترمة شرفها الله في ريارتها تعظيم صاحبها لالذاته اذ هو ذاته قطع
القياف في اتعاب النفس والدواب اعلم ان كلام المصنف ثانيا ونشرا فانه ذكر اول الزكوة والصوم والحج ثم ذكر بعده
الوسايط وهو الفقر فقروا حج الى الزكوة واشتهاه النفس الى الصوم وشرف المكان الى الحج ثم قوله اغنا عباد الله
ايضار ارجح الى الزكوة فهو موقوف الى الصوم وتعظيم شعائره الى الحج قوله الا ان هذه الوسائط لما ثبت خلق الله
ايها به وز اختيار وضع من العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبار الوسائط ومما رت حسنة خالصة
من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا شرط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة
خالصة لا يشترط لها اهلية كاملة حتى يجب عليها كالاكثر وصدق الفطر وانما قلنا ان هذه الوسائط خلق
الله تعالى دون احياء العباد فان النفس ليست بحائفة في صفاتها بل هي محبولة على تلك الصفة كالتأثير في امره
مخلق الله وكذا الفقير لا يفتي عبادة لاذ العبادة لا يستحقها الا الله وحاجه الفقير خلق الله اياه لهذه
الصفة لا يصنع منه باشر وكذا البني ليس لمحقق التعظيم بنفسه اذ هو حجر كساير البيوت بل جعل الله اياه

معظمها قوت وحكم هذا القسم وهو الذي حسن لمع في نفسه انه متى وجب على المكلف لا يستقر
عنه الا باقار الواجب او باعتراض ما يستقر بعينه اي باعتراض ما لا يقتضي اسقاط نفسه بل واسطة
كالخيف والنفاس ونحوها او حراز عتقا وجب لغيره فانه يستقر بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه
كالوضوء والسعي كما سيأتي في النوع الثاني في قوله في النوع الاول لما فرغ من بيان النوع
الاول الذي هو من المعنى نفسه شرع في بيان النوع الثاني وهو الذي حسن لمع في غيره وقسمه الى ثلاثة انواع النوع
الاول هو ما حسن لغيره ولكن ذلك الغير تبادى بنفس المأمور به فغير حجة اليه فمقصود ذلك الصلوة على الميت
فانه ليست بحسنة لذاته حتى يوجب الصلوة على الكافر والمنافق والباغي وقاتل النفس وقد نفى الله عنها
بقوله ولا تصل على احد منهم الا لله والمناصرت حسنة بواسطة اسلام الميت وقضا حتى المسلم وكذا الجهاد
بحسن فذاته لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلادهم كيف فقد قال عليه السلام لا ادمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه اعلالا كلمة الله وكبت أعدائه بواسطة كفر الكافر وكذا اقامة
الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب الجهاد وايدأوه ولكنها حسنة بواسطة الزجر في النوع الثاني
المفضية الى الفساد وتاديتها الى صيانة النفس المال والعرض والستر فكانت حسنة لغيرها كمن المعنى
الدين شرعي المأمور به فان قضا حق الميت واعلاء الدين فهو اعدائه والزجر المعاصي يحصل بنفس الصلوة
عليه والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل اخر وانما اعتبرت هذه الوسائل وهي اسلام الميت
وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ووزن القهر واشتغال النفس وشرفا مكان لانها وان كانت بتقدير الله ومشيئته
فهي باختيار العبد وصنعة غلو اعينه فوجب اعتبارها فلم يلحق بالحسن لعينه بخلاف تلك الوسائل
فانها بطنع الله تعالى دون اختيار العباد النوع الثاني من هذا القسم ما يحصل المعنى بعد بفعل اخر
به ان الغير الذي شرع المأمور به لاجله لا يحصل بنفس اتيانه المأمور به بل يحتاج في تحصيله الى فعل اخر فمثلا
كالوضوء فانه في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكانت حسنة للمعنى وكذا
السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن للتوصل به الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتأدى
بنفس الوضوء حال الجمعة لا يتأدى بنفس السعي بل بفعل اخر مقصود به حصول كل منها فوقه وحكمها
اي حكم هذين النوعين وجوبه وبقره الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمل الانسان من
موضع مكرها بعد السعي في اداء الجمعة في سبيله كان السعي واجبا عليه بانيا واذا حصل المقصود

بدون السعي بان حمل الى الجامع مكرها وكان معتكفا فيه فضلى الجمعة سقط وجوب السعي عنه ولا
يتكفر بجمعه نقصا فيهما هو المقصود واذا سقطت الجمعة عنه لم يرض او سقر سقط السعي وكذا
اذا سقطت الصلوة بالمعنى النفس من سقط الوضوء وكذا لو سقط حتى البيت بكفر سقطت
الصلوة عليه وكذا الكفار لو اسلموا لم يبق فرضية الجهاد الا انه خلا في الخبر قال عليه السلام الجهاد باضر
الي يوم القيامة فوكس والقصور وانما تقصود هذين النوعين في معنى العبادة والحسن لا يشترط
لها النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية ومتم ليس باهل لاداء العبادة وهو الكافر والسعي
كذلك اذ معنى العبادة فيها غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة والتكفل من
اداء الجمعة فعلى ان وجه حصول اسقاط الامر وكذا القصور الحسن يسقط النوع الآخر وهو الذي يتأدى
بنفس المأمور به باقامة البعض عدايا في لان حق المسلم صار مقضيا بصلوة البعض وكذا اعلالا
كلمة الله حصل هذا البعض في سقط عدايا فيز ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلوة الظلمة ونحوها
في النوع الثالث القدرة التي قوله كسهمود النكاح اقوال النوع الثالث من الزمان ما حسن
لمع في غير القدرة اعلم ان زجرا القدرة في اقسام ما حسن لمع في غير نعتف فانه القدرة ليست بحسنة
المأمور به بل هي شرط له ومردد القسم انما هو المأمور به في صفة الحسن وايضا ليست القدرة بحسنة
لمع في غير ما بل المأمور به يصير حسنا بواسطة هذا الاشكال بعينه يروى على بعض خذاق المحابنا حيث
قال هذا القسم بعينه القدرة يستحق جامعا لانه جميع القسمين اعني الحسن بعينه والغير فالايان حسن
لعينه وحسن ايضا الغير وهو شرط بعينه القدرة وكذا الصلوة والزكاة والحج والوضوء والجهاد حسنة
لمع في جميع الحالات او الى الغير ولكن حسنة ايضا الحسن وجهه الشرط وهو القدرة بوضع الاشكال ان
القدرة ليست بجمعة للمحسنين بل المأمور به بواسطة ما صار جامعا للمحسنين المأمور به وانما يستقيم
على سبيل الحقيقة بان جماعهم وادائهم ما يحصل به الحسن للمأمور به لا المأمور به فيقال ما حسن لغيره
لا يخلو ذلك الغير اما ان يكون شرطا او لا فان كان شرطا فهو القدرة التي جعلها المصنف نوعا ثالثا وان
لم يكن شرطا فلا يخلو اما ان يحصل ذلك الغير بفعل المأمور به وهو النوع الاول او لا وهو النوع الثاني
بحكمه كذا في كلام المصنف وذكره في تنوير اشارته اليه دون المأمور به وكذا في القسم الاول وهذا هو الاصل
الراجح فيه بخلاف ما بالتام فوقه فان صفة الحسن انما شئت القدرة لان تكليف العاجز فيع عقله وشرع

هو

مشرقا فلا يجوز نسبته الى الحكيم تعالى وهذا بناء على ان التكليف بالاحمال مستنع عندنا عقلا وشرا وعند الاشراف
جائز عقلا وواضح شرعا فلو كان هذا هو المقدر لكان مطلقا مطلقا في ما يمكن من الامور من ادراك
ما لم يرد بدينا كان الامور به كالصلوة والصوم او ما لا يكون له ذكر في مطلق القدرة بشرط حكم كل امر في
وجوبه او اتركه ما لم يرد به سواء كان حشا لعينه او غير احتراز عن تكليفه بالشيء الواسع حتى لا يحجب الظهارة عما العاجز
عنها فيدنه بان لم يقدر على استعماله ولم يجد من يعينه وكذا العلق لا يجيب او ما يدون القدرة ولهذا كان
وجوب الاداء حسب ما يمكن منه قاعدا او قايما او موميا وكذا الحج لا يجيب اداؤه الا بالزاد والرافعة لان التمكن
من السفر لا يحصل بدونها غايها وكذا الحج اداء الزكوة لا يقدر عليه حتى اذا هلك المضاي بعد الحول اقبل
التمكن من الاداء سقطت بالاجماع ثم اختلف المشايخ في اشتراط علم سبيل النفس الى مكة او العدة الى مكة
والكل وجه وقد خفي في موضع ثم هو شرط لوجوب الاداء دون نفس الوجوب فانه جبر في نفسه لا يغيره
منافاة بشرطه الا هلية حتى يحل ان ينام ولا يشترط القدرة الحقيقية والامتنعة وانما يشترطه وجوب
السيب سببه ثم القدرة الحقيقية التي تحدث عند حدوث الفعل انما يشترط حقيقة الاداء الا ان استطاعة مقارنة
للفعل عند اهل السنة والجماعة واما لوجوب الاداء في شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب وعما هذا ينبغي
ان يحل الاختلاف في الذين يزيلون العلم في ان القدرة مع الفعل او قبله ولكن الاختلاف في لفظية ثم في كلام المصنف
لفظ ونشرا فانه ذكر اول اربعة اشياء الوضوء والصلوة والحج والزكوة ثم ذكر اربعة اخرى بعد وهو الماء واللقوة
والاستطاعة والغنى فيجوز كل من علم على الترتيب الى كل واحد في وقت غير ان الالهية هذا جواب عما يقال قد اجتمعت
الصلوة على الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلام المجنون اذا افاق والمجانن اذا طهرت في آخر جزاء الوقت بقدر
التحريم مع عدم شرط التكليف هو القدرة على الفعل حقيقة لغوات الوقت الذي هو ضرورة ان القدرة ولا وجه
اعتبار احتمال حدوث القدرة بامداد الوقت لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف
لان المقصود لا يحصل الا بالبر ان احتمال سفر الحج بدون زاد ورافعة لا يستعمل في القدرة على الصوم ثم انفق
والاعتناء في القدرة على القيام والركوع والسجود للمرضى والمذنبين والمعتدين والمرض والزمانة واحتمال الاجل
للاربعين والاعمال في الوجود في الاحتمال الذي ذكرتم ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف اولى فاجاب عن هذا بما
ذكره بيانه ان القياس لا يثبت وهو قولنا في زعمهم انه ولكن ما قلناه استحسننا بيان الاستحسان ان سبب
الوجوب وهو جزاء الوقت قد وجد في حق الاله فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمقتضى بشرط آخر

وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمقتضى حقيقة القدرة لاستنتاج تقدمها على الفعل واستحالة تقدم
المشروط على الشرط بل هو مقتضى علم متوقع القدرة التي يثبت على سلامة الآلات وصحة الاسباب لينظر فانه
في الخلف وهو القضاء وقد وجد المتوهم بهذا الجواز ان يظهر في ذلك الجزاء امتداد بوقف الشمس لانه ليس
علم واجلي من ان يثبت علمنا نقله الطحاوي فثبت بهذا القدر وجوب الاداء بالمعنى الثاني والاداء منتقل الحكم الى
خلفه وهو القضاء وهذا معنى قول المصنف وافتقار وجوب الاداء الى احتمال القدرة له الى تحقيقها بحقق
القدرة لانها لا حقيقة العقل لا تتبع الاداء لان الاستطاعة مع الفعل فان قيل سلمنا ان توهمة القدرة
كان لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الاداء ووجودها لكن لا يثبت ان توهمة حدوث الآلة وسلامتها
كان لصحة فاذ توهمة حدوث الآلة الطيران والابصار والشمى وكذا توهمة حدوث سلامة الآلة الابصار والشمى
للاعمى والمقعود ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والشمى والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل ان الوقت
للفعل ضرورة الآلة كالبعد للبشر والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهمة القدرة انما لا يصلح
شرطا للتكليف اذ كان المطلوب عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلقه فهو كاف في مسئلتنا
المقصود اجماع الخلف وهو القضاء لا حقيقة الاداء فبشرطه سلامة الآلات وحقيقة القدرة في حق
الخلف وهو القضاء لا في حق الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهمة القدرة قوله كاذم الخلف علم من السماء
ان ينظر اعتبار توهمة القدرة على الاصل وان كان بعيدا يظهر في حق الخلف الخلف علم من السماء فان حلف
ليست السماء او ليحوت هذا الحيز بها انعتقدت صحتها عندنا لتوهم البصر فان السماء عين مسوسة
قال الله تعالى اخبارنا عن الحيز وانما المسماة السماء والملائكة يصعدون اليه وقد صعد النبي وعيسى عليهما السلام
فيكون صعود السماء ممكنا غير مستحيل فتسقط ببناء على هذا التوهمة وان كان بعيدا يظهر اثره
في ظفيرة وهو الكفارة فانه محتمل في الحال لعجز عن ايجاد شرط البرطالها كما يقال إعادة الزمان الماضي
في قدرة الله ايضا وقد فعل سليمان عليه السلام فكان ينبغي ان يعتقد الغوس بهذا الطريق ايضا احتيازا منه
الكفارة بها لاننا نقول هنا كاذم خبر كاذم باعز فعل وجد منه فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وانما عاد
الزمان الماضي لا يصح الفعل موجودا من الخلف حتى يفعل فلم يزل يعتقد الغوس قوله وكلمته عليه
وقت الصلوة في السفر ان ينظر اعتبار توهمة القدرة ليعلم في الخلف ايضا من حججه عليه وقت الصلوة
ايدخل عليه وقت الصلوة في السفر وهو عدم المرافاة فخطاب الاصل الى الوضوء وهو قوله توهمة فاختصا

الآلة متوجهة عليه لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة لا كان لبعض الصالحين ثم ينتقل العجز ظاهر اليه
وهو القيمة وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معنى الهجوم الايمان بعقبة والدخول من غير استئذان
وايمان الوقت كذلك لان العجز في هذه الحالة الزفاني من دخل عليه باستئذان وتمايها لذكر قايما اذا
بعثة فانظروا هذه الامثلة التي في قولنا وهذا الشرط مختص بوجوب الآلة اعلم العقدة شرط بوجوب الآلة
دون وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط في ابتداء وجوب الآلة لصحة التكليف ولو تكبر الوجوب في واجب
لما يتناهي القضاء بحسب السبب الذي يحجب به الآلة عند التحقيق فلو وجب القضاء بقاء ذكر الوجوب بعينه
لا وجوب الآخر وشرط الشيء لا يكون شرطا لبقائه كالشهود في النكاح حتى ان الغائب من الصلوات وان كثرت والصلوات
وان تعددت والزكوات وان اجتمعت بحسب فضاؤها في النفس الاخير وان عجز عن الايمان بها ساقطت ولهذا
لا يسقط بالموت في حق الائم والميراث كالحسن الاخير الوقت في حق الآلة انا اعتبرنا ذلك ليعلم اثره في التكليف
ولا يلحق للقضاء فلم يجز في حقيقته العقول حيث عليه فاعلم ان القدرة مختصة بالآلة ولا يلزم منه تكليف
ما ليس الواسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداء في هذا انما يستقيم على قولنا بان
القضاء بحسب السبب الاول فاما من وجب القضاء بسبب آخر فلا بد من القدرة في القضاء لانه تكليف آخر
فان بعض الحدائق من اصحابنا انه لا فرق في شرط القدرة بين الآلة والقضاء لان الآلة اذا كان مطلوبا لنفسه
يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهم القدرة لا غير كما بينا فكذا القضاء اذا كان الفعل
منه مقصودا يشترط ثبوت القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط توهم القدرة في النفس الاخر انما يفي
عليه وجوب قضاء العبادات المستعدة بناء على توهم امتداد الغرض وهو الظاهر نظر الى استصحاب
الحال ليعلم اثره في المواضع كان وجوب الآلة يثبت في الجزء الاخير الوقت ليعلم اثره في القضاء الا يبرأ
الآلة انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المتلحق حتى لو عجز عنه سقط كانه سقوط فضل الوقت وتكثيرات
المتلحق فلو لم يكن القدرة شرطا لا سقط بالعجز **قوله** والكامل منه هو القدرة المستمرة الى قولنا بقاء
الواجب اقول لما فرغ من بيان النوع الاول في القدرة وهو المطلق منها شرعا في بيان النوع الثاني منها
وهو الكامل لانه يزاد للواجب حسنا بشرطها وتيسرها وهي زائدة المستمرة زائدة على القدرة
الممكنة بدو جنة لان بها تثبت التمكن ثم التيسر وبالاولى لا تثبت الا التمكن اعلم انه لما ثبت ان لا بد لصحة
التكليف من اصل القدرة من الله تعالى بفضلها في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة

على اصل القدرة وتسمى مستمرة لحصول التيسر فيه الآلة بواسطة اشتراطها وفرق ما بينها وبين القدرة
في الحكم وهو ان الاولى هي القدرة الممكنة لما شرت لتتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذا لم يكن
اشاء بدونها فكان شرطها محضا ان ليس فيها معنى العلة بوجه لا انها لا تغير صفة الواجب الشرط
المحضر لا يشترط واما لبقاء الواجب فلا يشترط واما هذه القدرة لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
فاما القدرة المستمرة فليست بشرط محضر بل هي معنى العلة لانها مغيرة لصفة الواجب من جهة الا
اليحجود السهو واليسر في شرطها واما لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم
الشرط بل لكونها في معنى العلة وعدم العلة يوجب عدم المحلول ولانه لما وجب بصفة اليسر لم يشترع
الا بتلك الصفة لم يكن بقاء الواجب من بقاها اذ لو بقي الواجب بدون تلك القدرة لا تغلب اليسر
عشر وفيه تغيير المشروع اذ يصير غير ما متناقضا وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر
بقدره ممكنة ثم تغير بشرط هذه القدرة الى وصف اليسر بل باعتبار انه لو اوجب له تعالى قدرة
ممكنة لان جابر اكساب العبادات التي وجبت بها فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة
صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة تقدرنا قوله فلهذا اي
فلا شرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي يتعلق بها قلنا تسقط الزكوة بهلاك النصاب
وسقط العشر بهلاك الخراج وسقط الخراج اذا اصطلم الزرع اية اي استاصله لانه كل واحد منها
وجب بصفة اليسر اما الزكوة فلان وجوبه بالمال المتاح الفاضل للتلا يتنقص بصل المال وانما يفوت به
بعض الثمار ولم يوجب الادب العشر غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المحل للموت مقام حقيقة الثمن
لتيسر الآلة العقلية محققه فهو من جرح قوله ولا يلزم عليه ما ذكرنا انه يشترط بقاء القدرة
الواجب ما اذا هلك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان كمال النصاب شرطا للوجوب
لا اعتبارا ولم يبق شرط للبقاء لانه جواب عنه بالفرق بين الابتداء والبقاء ان شرط النصاب في الابتداء
للممكن من الاغتناء ليسيل المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب بعتا الفقير والاغتناء لا يتحقق من غير الغنى كالتكليف
لا يتحقق من غير المال وحوال انما سرقا في الغنى فقدره الشرع بذلك النصاب لا لتيسر الواجب
ما شرط النصاب ابتداء لما ذكرنا لا لتيسر الواجب فان الواجب ربع العشر واداءهم من ربعين مثل اذا
حصة من ما تيسر في اليسر فالاصل ان اصل النصاب هو منزلة القدرة الممكنة بهلاك المال لانها يسقط لقوات الثمار

الذي تعلق بالشربة لا لغوات السحاب فاذا هلك بعينه سق يتسقط 2 الباقى لبقا اليسر بقاء النفاذ ذلك
القدر واما بيان ان العشر واجبه بصفة قدرة ميسرة فلا نه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج
الذي هو نفاذها لا برفقة الارض ولا مال آخر وجب فيلزم كثير من امكان ايجاب النصف والتشبيح فيكون ايجاب
بقدره ميسرة فيشترط بقاءها لبقاء الواجب واما بيان ان الخارج واجبه بقدره ميسرة فلهذا مؤن
الارض كالعشر وتعلق وجوب بناء الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شي وكذا لو لم يسلم
الخارج بان زرعها ولم يخرج الارض شيئا او خرج ولكن هلك بافة وانما يسقط الخارج بالهلاك اذا لم يتحقق
السنة مقدار ما يمكن فيه الزراعة فان بقي لا يسقط الخارج ويجعل الاول كان لم يكن ولم يتعلق الا ببعضه
حتى لو زاد على النصف سقط الى النصف فثبت انه واجبه بصفة اليسر الا ان النفاذ هنا اعتبر بقدره بالهلاك
من الزراعة لانه ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النفاذ التقديري وجعله كالوجود اذا فترط ولا يجعله تقديري
معدرا في ابطال حق الغداة بخلاف العشر فانه اسم اضافي بالنسبة الى التسعة اعشاره فلا يمكن ايجابه
الا في النفاذ المحقق فلو لم يزرع لا يؤخذ منه العشر فلو لم يزرع في المكنة في الميسرة ولا بقاء القدرة
الميسرة شرط لبقاء الواجب فلما ان المكنة في الميسرة اذا كان له مال ثم ذهب له بعد وجوب الكفارة بالمال وجب
عليه ان يكفر بالصوم لانه من الكفارة وجبت بصفة اليسر لان اثاره خير من انواع الكفارة وهو تيسر
لانه يتفرق مما هو الايسر عليه كما في تخيير من الصوم والفطر ولو كان الواجب شيئا معيننا الشئ عليه كوجوب
الصوم على المقيم عتقا ولا يلزم على هذا صدقة الفطر حيث خير فيها المكلف بين نصف صاع وثلاثة اشعير
او ثمانية اشعير او اقل وهو هذا لم يفسد التخيير التيسير حتى وجبت بقدره ممكنة لان ذلك ليس بتخيير معي كلفه تكرار الاشياء
المختيرة فيها متماثلة في المعنى لان ماليتها نصف صاع وثلاثة اشعير وقيمة صاع من شجر متساوية فيكون التخيير لتأكيد
الواجب لا لتيسير كقولهم نعد ان اقتلوا انفسكم واخرجوا اي لا بد ان يصدر واحد منها منكم بخلاف كفارة
الميزان لان تكرار الاشياء مختلفة باختلافها فظاهر ففسد التيسير لان الشرع نقل الحكم الى الصوم بالحق الخالي من مؤن
القدرة في الاستقبال اذا المال غدا والرحم ولم يعتبر العجز المستند في العجز كذا في الشيخ الغاني وفي قول الخالف
ان لموات البعض ففسد جزؤه وان لم يهلك فانت طالق وهذا اماراة اليسر واذ اثبت انها واجبة بقدره ميسرة
كان وجوبها كالزكاة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال سقط الوجوب الى الصوم ضرورة
قولنا لان هذا المال هذا جوا بما يقال لو كانت الكفارة بالمال كالزكاة حتى سقطت بهلاك المال لان ينبغي ان لا

يعود وجوب الكفارة بالمال بعد سقوط المحصول ما لا آخر كذا في الزكاة تقرير الجواب بالفرق بينهما وهو ان المال ههنا
ان الكفارة غير عين اي لم يتعلق الوجوب بمال معين بل بطلاق المال لانه المقصود ما يصلح للتقريب الوجوب
للتوبة بالسائر لا بالمتن والاعتدال في اشتراط بقاء النفاذ كان المال الموجود وقت الحنث والمستغفار بعد فيه
سواء بقي مال اصابه من بعد اي بعد الحنث او بعد هلاك الاول او امتد به القدرة اي حصلت بخلاف الزكاة
فانها متعلقة بمال معين لا بجزء منه فاعتبرت القدرة على الاداء بالمال الذي وجب بسببه لا بالمال الاخر ولهذا جعل
السحاب في الواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وقال علماء المذاهب اربعين شاة شاة
في محصول ما لا آخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء فله يعود الواجب فوكس ولهذا لا مال غير عين
في الكفارة مساوي الهلاك لهما الاستهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف
الزكاة لان المال فيها لما كان عينيا كان استهلاكه تعديا على محل معين مشغول بحق الغير فيوجب المضاد وفي
الكفارة لما لم ينعين له استهلاكه تعديا على حق الغير بوجه بل بقدره ملكه فكان الهلاك والاستهلاك سواء
فوكس ولا يلزم اي ولا يلزم على ما ذكرنا من ان الكفارة واجبة بصفة اليسر علم من العلم وجوب الكفارة بالمال
توضي بان يقال لو كانت الكفارة واجبة بصفة اليسر لكانت ينبغي ان يكون الدرس ما يغلو وجوب الكفارة
بالمال كذا في الزكاة لان كل واحد منهما متعلقة بقدره ميسرة وشرط وجوبها المال والدين شافى التيسر
لان اليسر انما يحصل اذا فضل عن حاجته الاصلية وهذا المال مشغول بها وهو قضاء الدين بعد معناه
كالماز المعطل للعطش هذا تقرير السؤال اما بيان الجواب فبالمنع او لا بان يقال لانهم اذا الدرس لا يمنع وجوب
الكفارة فلا يرد نقض او على تقدير التسليم فبالفرق بين الزكاة والكفارة ما بينا الفرق ان الزكاة
شرعت للاغناء عباد شكر النعمة العينية فشرط الكمال في جميعه ليستحق شكره اذا اذ لم يبق بالكره ايجاب الشكر
لمقابلة النعمة النافقة والدين شافى الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تخل للغير اما الكفارة فلم يشترط الاغنى
عبادة بل شرعت سائرة الذنوب الذي حصل به كفر من اسم الله وما حية له بعد الوقوع او زاجرة واغنى
الغير ليس يلزم في الكفارة ولا هو امر اصل فيها حتى يتأدى بالتحريم والصوم لا اباحة وليس فيها اغنى وانما
المقصود فيها نيل الثواب ليكون ما حيا للدين الذي حقه بارتكاب المحظور فان الحسنات يذهبن السيئات
فاذا لم يكن الاغنى مقصودا فيهما لم يشترط صفة الغنى في المكلف بها وانما شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب
واصل المال كافي لذلك وقد وجد في نوح اصل القدرة بالدين فان فرق فوكس وانما الحج وصدقة الفطر فيجبان

بالقدرة الممكنة هذا الكلام محتمل ان يكون جوابا عما يقال ما ذكرتم من القدرة المستمرة بشرط بقاء الواجب
منقول من الحجج وصدق الفطر فانها وجبا بصفة البصر من ان القدرة لم يشترط لبقائها وانما قلنا انها
وجبا بصفة البصر اما الحجج فلا يشترط فيه القدرة على الزاد والراحة وهذا ايدتان على اصل القدرة فان ادنى
ما يمكن المرء فيه فتحه البعد بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وهذا صريح الذوق بالحجج ما شيا
واجب ما ذكرناه الحجج على القادر على المشي واما صدق الفطر فلهذا اشترط فيه الخي بالاسباب واصل القدرة بحكم
ملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فاضل حجة نومه وهذا اوجب الشافعي على صدق الفطر فاشاء المصنف
الى الجواب بان الحجج وصدق الفطر بحبان بقدرة ممكنة ومحتمل ان يكون هذا ابتداء بيان ان الحجج وصدق الفطر بحبان
بالقدرة الممكنة دون المستمرة اما الحجج فلا يشترط فيه الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يحق
الا بالزاد والراحة ولهذا فسر ابن عباس على الامام بهما من قوله هذا السر لبعدها الكعبة وشدة ايد البرية فاشترط
الزاد والراحة لبيان ان ما يمكن به من هذا السفر اذا اليسر لا يحذر الا تحذر واعوان ومراكب واشربة
قامعة العطش وخيلهم ما تقي من الحر وغير ذلك وليست هذه الاشياء بشرط الاجماع فلا يمكن وجبا بصفة
ايسر فلم يشترط واما ما ذكرناه من التوجه الذي ذكره الصلوة بوقف الشمس في الحنفية على من السماء
محان القدرة بالمشي اقرب الى الامكان من وقف الشمس وصعود السماء لان في اعتبارها في الحجج حرجا عظيما لتأدية الى
المحال في الغالب اذ الغالبية المكلفين عدم قدرة المشي الى الكعبة ولما اعتبر في الصلوة ليطهر اثره في خلفه
وهو الغف ولا خلاف في الحجج يستفي مباشرة الحرج وصدق الفطر مثل الحجج فلو كان لا تجب الا بقدرة ممكنة
واشترط الغفان فيها ليس للبشر وهذا لا يشترط ان يكون الغفان مال فلهذا حتى يجب شيئا بالبدلة والمهنة ولا
يشترط حوان الحول ويلزم سبب راس الحرج والمدبر واما الولد والبشر لا يحق الا بالمال الدائم وانما شرط
الغنى ليعبر الموصوف بها اهله للاعتناء الثابت بقوله عليه السلام اعنوهم اذ اعنوا من غير الغنى محلا لا يقال المراد
بالاعتناء المذكور في الحديث اعنواوه من المسئلة بايتة كفاية لومه اذ الحديث صرح بذلك حيث قال اعنوهم
المسئلة في هذا اليوم فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لانا اعتبرنا الغنى اما الكونه متعارفا في عرف الشرع ولا بد منه
ليكون فقيرا اهله لاخذ الصدقة فلا يكون اهله لوجوبها عليه في الاحتياج اليه وفي حاجة نفسه في محتاج اليه
السؤال اولى وفي حاجة الغير قال **فان** انتهى قوله تعالى لا يملك امرئ شيئا من فضل الله ولا مال في السماء
دونه لا تفعل الى قوله متروكة **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرعا في النفي وهو اللغة المنع ومنه النهي

للعقل

للعقل لانه مانع من فعل القبح ومنه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وفي الاصطلاح على ما ذكر
وهو قوله القائل لمن دونه لا تفعل ويفهم ما فيه من القيد والشرط والجواب عنه على ذكرنا في هذا الامر والذوق
خذ الامر لان الامر طلبة بيان الفعل والنفي طلب تركه والكلام في ان له صيغة مخصوصة كالامر بان هذا وليس
النهي في صيغة نهية وانتهى بل في مثل لا تفعل كما في الفعل والمخالف في ان لا تفعل هل هي حقيقة في التحريم دون
غيره من معانيها لان الامر فخذ حقيقة في التحريم دون سائر معانيها وهي مستعملة في تسعة معان التحريم
كقولهم لا تفعلوا الزنا والكراهة لقوله تعالى ولا تعزوا عقدة الفاحش والتحقيق لا تنفذ عينيك وبيان العاقبة
ولا تحسبن الله غافلا والرب لا يوافقنا ان نسينا واليه لا نعبد واليوم واللا شاذ لا يشا ولا شيا
والنهي لا يجوز ولا يجوز في الشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراما في قال المصنف والاختلاف في
في ان النفي يوجب التفكير كالامر لا تفعل في هفت اية النفي لان النفي يستغرق الحرف فله يتصور فيه التكرار لان
التكرار ان يفعله مرة بعد اخرى وهو ما يمكن في المتناهي دون المستغرق وفيه بحث فان النفي قد يكون دون
الا ستغراق والاستمرار كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا في الحايض
في الصلوة والصوم والقراءة ومثل المصحف ودخول المسجد لا يقتضي الدوام بالاتفاق فيمكن فيه التكرار فينكر
فيه الخلاف كالامر يمكن ان يجاب بان مقتضى النفي المطلق الدوام لان تكرره في سياق النفي والتعديد بالوقت
انما جاز من خارج النفي وقوله عليه السلام في الصلوة اياما فذكر كذا في لا بد من الدوام فانما جاز في قرينة
لفظية او عقلية والكلام في النفي الجوز على القولين بل ان النفي في جميع ما ذكرتم مستمر مستغرق لجميع العلم
غير منقطع في وقت فان الحايض نهيت عن الصلوة في جميع عمرها في ايام حيضها وكذا الجنب معنوع عن قراءة
القران في مرة عمره والسكارى ممنوع عن قريان الصلوة في ايام حيوة قال المصنف ايضا في
قال بالامانة ثم انكر في الامر لا يقول بالامانة هنا في النفي كيلة ليس حكمها ان حكم الامر والنفي واحدا وهو
وهو محال لان حكم احدا الصدين يجب ان يكون مخالفا لحكم الاخر فلو كان حكمها واحدا لكان الشيء الواحد
ما حورا ومهيئا كنه وهذا لا سبيل اليه ومن قال بوجوب الابتداء ثم اية الامر بقوله لوجوب الانتفاء هنا
وهو من اصحاب لان الانتفاء ما موربه في قوله تعالى وانما حكم الامر للنهي واحدا وهو
ما قال المصنف وذكر صاحب الميزان ان حكم النفي ضرورة الفعل المنع عنه حراما وبثبت الحرمة فيه فان النفي
والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجبه التملك بثبوت الملك هذا حكم النفي في حيث انه نهي فاما وجوب

المصنف

لانها فكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتها حكم الامر القاتل بالنهي الذي يتصو
 الامر بضده واقتضا النهي للقيح شرعي لا لغوي كان مقتضى الامر حسن المأمورية لان الحكم لا يتغير
 الفعل الا بغيره كالا يامر بشئ الحسنه قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر
 فكان القبح من مقتضاه شرعا واستدل المصنف على ان حكم النهي وجوب الانتها بدليل اخر وهو ان كتاب
 المنهي عنه معصية بدليل اطلاق اسم المعصية على اقربان السجدة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
 في قصة آدم حيث قال تعالى وعصى آدم ربه فاستحق اسم المعصية الا بترك الواجب ولان النهي متعبد
 لازمه انه يفيق فانه يفيق فانه لا يقال نهيه فانه يفيق فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه
 وقد كررنا عليه من الايراد فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه
 سبق التحقيق فانه لا يفيق فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه
 من قال بان الامر بالنهي فانه لا يفيق فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه فانه لا يقال نهيه
 بجميع اضداده اذ كان له اضداد كثيرة وذلك استحالة الجمع بين الاضداد اثباتا فليس يجزى ان يكون مأمورا
 بجميع الاضداد اذ في كل واحد من الاضداد امر غير مستحيل فيمكن ان يكون نهيا
 عن الاضداد اما اذا كان له ضد واحد يمكن القول به اعلم انه مسألة الامر والنهي فحكم ضدها عظيمة وقد اختلف
 الأصوليون اختلافا شديدا لا بد من تحريروا في هذا الموضوع فافهموا من قولنا لا نزاع في ان الامر
 بالنهي نهى عن ترك ذكر الشئ بالنهي نهى عن ترك ذكر الشئ بالنهي نهى عن ترك ذكر الشئ بالنهي نهى عن ترك ذكر الشئ بالنهي
 لا يترك الصوم وانما النزاع في ان الامر هل هو نهى عن ترك الصوم او هل هو نهى عن ترك الصوم او هل هو نهى عن ترك الصوم
 المعنى ان المعنى الذي عتبر عنه باسكن عمن ما عتبر عنه بل نهى عن ترك الصوم فافهموا من قولنا لا نزاع في ان الامر
 لا ان صفة اسكن عمن صيغة لا تتحرك فانه ظاهر الفساد لم يذهب اليه احد فذهب بعض الشافعية الى ان
 ابو بكر الباقلي اولان الامر بشئ عمن النهي عن ضده بالمعنى المذكور وقال القاضي اخرا وكثير من المشافعية
 المعترلة ان الامر بالنهي يستلزم النهي عن ضده لا انه عينه اذ لا يلزم غير المألوم وذهب امام الحرمين
 والعزاني وباقي المعتزلة الى انه لا حكم للواحد منها في ضده اذ لا يكون مسكوت عنه ومنهم من اقتصر فقال
 الامر بالنهي عمن النهي عن ضده لم يجاوز ومنهم من تجاوز الى الجانب الآخر وقال النهي عمن
 عمن الامر بضده او يستلزمه وقال ابو بكر الجصاص وهو مذهب عامة العلماء واصحابنا واصحابنا في اهل البلد

حكم الامر والنهي في
 ضدها

ان الامر بالنهي نهى عن ضده اذ كان له ضد واحد كالا يامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد
 كالا يامر بالقيام له اضداد من السجود والدكوع والاضطجاع يكون نهيا عن جميع اضداد
 كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عمن وفصل بعضهم بين امر الاجاب فقال امر الاجاب
 يكون نهيا عن ضد المأمورية وعن اضدادها لكونها مانعة من فعل الواجب وامر المندوب لا يكون كذلك
 فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهى تحريم ولا تنزيه ومن لم يفصل جود امر المندوب نهيا
 فصل نهى ندي حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا لا يكون فعله مندوبا واما النهي عن الشئ
 فامر بضده ان كان له ضد واحد باقتضا فكم النهي عن الكفر يكون امر بالايمان وان كان له اضداد ففصل بعض
 اصحابنا اجاب الحديث لكون امر بالايمان اضدادا كلها كان فاجاب الامر عند عامة اصحابنا وعامة اصحابنا
 لكون امر بالايمان اضدادا غير عمن وذهب بعضهم الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده
 وقال بعضهم الفقه يدل على كراهة ضده وقال بعضهم يوجب كراهة ضده ومختار القاضي الامام ابو
 فشر الامتدوخ والاسلام ومن تابعهم يوجب كراهة ضده والنهي عن الشئ يوجب ان يكون ضده
 في مصنف سنة مؤكدة وذكر صاحب القواطع ان المسئلة معقورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المأمورية
 على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة هذا الظهور وهكذا ايضا ذكر شمس الامام واليوسر
 وذكر عبد القاهر البغدادي ان الامر بالنهي انما يكون نهيا عن ضده اذ كان المأمورية مضيقا الوجوب لا
 بدل ولا تخيير للصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كخضار كفارة البمين واحدة منها واجبة
 وامور بها غير منهي عن تركها الجواز تركها على غيرها هذا تقرير لاقوالهم ولما لم يتعذر عن المصنف الايراد الادلة
 المتخالفين والجواب عنها اقتصرنا على هذا خوفا من اطباب الكلام بها هو خارج عن الكتاب ولكن ذكر وجه
 مختار فخر الاسلام وهو ان الامر بالنهي يقتضي كراهة ضده وبيان ان استدلال الامر بالنهي بقتضا
 بالنهي بالعبارة والاشارة والدلالة وذلك ظاهر وما ثبت لاقتضا يكون ضروريا فيقدر باقلا ما يندرج
 به الضرورة وهو الكراهة لانه وثابت بمرح النظر اعلم اننا انكر الشيخ ابو المعين في الشبهة على
 فخر الاسلام ومن وافقه حيث قال ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالنهي يقتضي كراهة
 ضده ولست ادري ماذا كان رايه ان توجه الوجدان على تارك المأمورية لا ترك ضده المنهي عنه وهو ترك
 الذي هو فعل كلهم مذهب جميع اهل القبلة ام لا نعم ان ما امر به من غير فعله تركه كالهو مذهب اهل هاشم فان

كان الوعيد متوجها لا لعدم الامور به لا قال ما بوجهها شتم فاني حاجتها الي اثبات الكراهة في الضد للوعيد
اذ هو متوجه بدونه وان لم يكن ثبوت لتوجيه الوعيد من فعل محذور بتركه وذلك فعل التكرار فكيف
يزعم توجيه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ببساطة فعله مكرره ليس محذور وهذا ما
يا با جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال بعض المشايخ يزعم انه يقتضي كراهة
ضده وهو خلاف الرواية فان ترك الصلوة المفروضة والامتناع عن تخصيصها حرام يعاقب عليه
لا يعاقب تركه قال صاحب الكشف يمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يتجوز مكررها اذ لم
لكن الاشتغال به مفوت بالامور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحسب حرمه بالنظر
الي التقويت ويصير حيا لتوجيه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كدوم يوم التمر حرام
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة وهو مباح بل عبادة باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما
لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كالمال الغير قبل كلامه فخر الاسلام لا ينبغي عن هذا التفصيل فانه اظهر
بان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده فكراهة الضد مقتضيات الامر عنه سواء كان الاشتغال به مفوتا
للامور به او لا قلت كلام فخر الاسلام يشير اليه فانه قال بعد ذلك ان التمر حرام لم يكن مقصودا الي ان
قال لم يكن مفوتا فهذا صريح بانه ان كان مفوتا بحرمه ضده ويمكن ان يجاب ايضا عن ايراد صاحب القيم
والميزان باننا سلمنا ان ترك الصلوة حرام ويعاقب عليه والمكرره لا يعاقب عليه ولكن المعاقبة هنا
ليست باعتبار فعل الضد الذي هو مكرره بل باعتبار ترك الامور به الذي هو حرام فان الشئ قد يكون مكررا
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العمر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل
هذه الصلوة مكرره والمصلي يعاقب على تركه من غير ان فعل هذه الصلوة ولكن يرد على فخر الاسلام في قول
آخر وهو ان قوله بان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ان اراد بهذا الاقتضاء الاصطلاحي وهو ان
للامر صحة الالامه فليس كذلك فان الامر في نفسه صحيح لا يحتاج الي تقدير ما ذكره وان اراد به ان موجب الالامه
ذكره ايضا ليس بصحيح وهو ظاهر فان توجيه الوجوب لا كراهية ضده وان اراد به معنى اخر فلا بد من
مع انه غير متعارف وهو كره وفائدة هذا الاصل ان قوله دون الفصل الثاني في قول **لما فرغ من تقريده**
الاصول اراد ان يذكر ما يستحب عليه من القروع فقال فائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضي كراهة
ضده على ما اختاره فخر الاسلام ان التمر لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له بل انما ثبت بطريق التميز

والاقتضاء كان الاشتغال بضد الامور به مكررها لا حراما ولا يكون مقصودا للامور به مما يمكن الاشتغال
بالضد مفوتا للامور به فحسب حرمه لان تقويت الامور به حرام وضار بالاصل انما اذا وجد شرائط التقويت
بين الضدين فوجوب احدهما يوجب رتبة الاخر وحرمه احدهما يوجب وجوب الاخر انما لم يقصد الضد لا
الا من حيث التقويت فان لم يفوت يكون فعله مكررا فان لم يشاهد المنهي عنه وجب الكراهة فعلى هذا ان المصلي
اذا قصد ثم قام في الصلوة لم يفسد صلواته بنفسه المقود لانه لم يفوت بماله هو الواجب بالامر وهو القيام
الي الركعة الثانية بعد السجدة الثانية لانه يمكنه الايتان به بعده ولكنه يكره الغفلة بعد الفراغ من
السجدة الثانية لاستلزامه تاخير الواجب لا يكون مقصودا الا اذا فات القيام اصلا ذكر صاحب الكشف بعد
تحقق هذا الامر في سياق هذا الكلام ينسج الى ما ذهب اليه العامة في التحقق لانهم بنوا حرمه الضد
على فوات الامور به ايضا كما بناء الشيخ على فخر الاسلام فله نظر الخلاف معهم الا في المطلق لان الواجب المصطفى
على الغفلة لا اتفاق مثل الصور فيفوت الامور به بالا اشتغال بضد في اي جزء حصل من اجزاء الوقت بالاتفاق
والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان التقويت
لا يحقق قبله وكف مكررها على ما اختاره الشيخ وسفي ان لا يكون مكررها اذ لم يكن التاخير مكررها لعدم
تأديته الي حرام او مكرره فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الغفلة عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم
الضد عندنا لعدم التقويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكون الكراهة على عدم كراهية
التاخير كما قلنا وعند بعضهم حرم الضد لغوات الامور به والخلاف في التحقق راجع الي ان الامر المطلق
على التراخي امر على الفور لم يكتشف لغيره هذه المسئلة انتهى كلام صاحب الكشف ويمكن ان يقال ان المناشاة
هذا الاشكال باعتبار انه يحمل التقويت على المفوت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام
رحمته انه اراد بالتقويت ما يكون فحلا لركن من الاركان او لشرط من الشرايط اعلم ما ذكره الشارح وذلك غير
منحصر على المصطفى فانه تحقق تارة في المصطفى وتارة في الموسع بعد الشروع فانه لو شرع في الواجب الموسع فاول
الوقت كاول وقت الظهيرة مستعين عليه الاداء التقديرات السببية فيما يلي ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال
العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والتقضاء بافساده ففي الغرض اوي فكرشي يكون مفوتا
ومفسدا لهذا الغرض الذي شرع فيه كالافعال النافعة للصلاة كالحرام او لا يكون مفوتا كالفقود يكون
مكررها فاعلم ان التقويت تارة يكون في المصطفى واخرى في الموسع بعد الشروع والموقف كما استصوره الموسع

يتصور غير فظهور ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة النفوس والشرائح والاولى ان المراد بالنفوس
 اعم مما ذكره الشارح ما ذكره في الاسلام بقوله وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الطهارة فرض
 دائم في الصلوة فيصير هذه مفتونا كما لا يخفى في الصوم وقاد محمد رحمهما الله القراءة فرض دائم الى قوله فصار كما هم
 لا يقال اذا شرب في الصلوة في اول الوقت صار مضيقا لان نقول ان شربا صار مضيقا بخلافه بغير قضاء
 لو اقره لبقاء الوقت بل يحرم عليه تفويقه وفساده لصيانته عمله لا لصيرورته مضيقا ثم ذكر المصنف
 فرقا آخر على الاصل المذكور وهو ان الثابت بالاقضاء دون الثابت وقد بان بوضوح فقال والكفة في الصوم
 اربع المفطرات الثلاث لما وجب بالا امر مقصود ابقوله تعاريفها في الصوم الى الليل لم يدخل الماء في
 في الصوم حتى لا يتحقق اذا صوم في يوم واحد وما وجب لكفة في التزويج والخروج والتبرؤ من النكاح اقتصار
 غير مقصود فانه الذي يقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكفة لكنه غير مقصود وجب
 في العدة عندنا حتى قلنا اذا طئت المعتدة بشبهة فعليه عدة اخرى وتداخت العدة فان فتاوى
 تراه المرأة من الحيض محسباً منها خلافاً لما في ذلك فغيره وحاصل الخلاف راجع الى اصل وهو ان الركز في العدة
 الفعل امر تركه مع ان المقصود يحصل بطريقين وهو صيانة الامساك بالاشياء فعندنا ركز الفعل لان
 المقصود هو العبادة فانه عبادة كلف في التزويج والخروج فلا يتصور فعلا في وقت فلا يتداهل كالصومين
 في يوم واحد وعندنا الركز ترك الفعل ومع العبادة تابع اذا المقصود التقديف في فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة
 فيمتد خللها اذ يمكن ترك افعال كثيرة في وقت واحد والاولى ان معنى العبادة تابع انها تقتضي بدو عملها
 ومع تركها الكفة ثم ذكر المصنف فرقا آخر على الاصل المذكور وهو انه لما ثبت حرمة الوقاع في الاعتكاف بالفي
 مقصود بقوله تعاد ولا تباشروا وانتم عاكفون في المساجد تعادت الحرمة الى دواعي من التقبيل واللمس
 بما في الاحرام ولما ثبتت حرمة الوقاع في الصوم اقتضا لا مقصودا باعتبار ان الامر بان تمام الصوم يقتضي حرمة
 الوقاع لم يتعد الى دواعي حتى جاز للصائم القبلة اذا امر على نفسه قولا وقال ابو يوسف في اشارة الى فرغ
 آخر على الاصل المذكور وهو ان من سجد على مكان نجس ثم اعاد السجود في مكان طاهر لم يفسد صلوة لان المصل في
 عن السجود على النجس مفتونا لما موربه لا مكان الاعادة على مكان طاهر فلا يكون مفسدا بل يكون مكرها وانما
 ابو يوسف في المتن قل لم يكن منهيا عن تركه القراءة فسادا بل اقتضا من حيث انه ما موربه بالقراءة بقوله
 قاتورا فيقتضي كراهته ضده فلا يكون ترك القراءة في الشفع الاول مفسدا لا بقاء ما يحصل به تفويت المأمور به

موقوف للصوم

اقتصار من حيث
 نجس في المكان
 فيكون كذا السجود

وذلك اي ذلك التفويت متحقق لهذا الشفع الاول الذي ترك فيه القراءة فيظهر تحريم تركه في حق هذا الشفع
 حتى فساد اداءه ولا يظهر في حق الشفع الثاني اذ ليس من ضرورة بطلان اداء الشفع الاول بطلان الترخيم
 لاحتمال وجود القراءة في الشفع الثاني فينتفي الترخيم ما بقي ذلك الاحتمال كما مسافر اذا ترك القراءة في ركعة
 من ظهره لا ينقطع الترخيم عند اي حنيفة ومحمد رحمهما الله لاحتمال اقامة فيصير فرضه اربعاً ويقضى القراءة
 في الشفع الثاني فيبقى الترخيم بما بقي ذلك الاحتمال فله يكون مفتونا لما موربه فله يكون مفسدا بخلاف ما لو ترك
 في ركعة من الفجر لعدم ذلك الاحتمال اذا لا يصير اربعاً بنية اقامة والتقييد بالظهور ليس بلازم بل ساقى ذلك في
 والعشاء ايضا وقال ابو حنيفة ومحمد اذا سجد على مكان نجس بفساد صلوة لان الطهارة فرض دائم في الصلوة
 لكونها شرا فجميع اجزائها فيصير هذه مفتونا للفرض لان السجدة على مكان نجس يصير طامسا للنجاسة وضار
 كالكافة المفتوت للصوم فانه الكفة عن المفطرات لما كان مأمورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفتوات
 بالاكراهية جز كان من الوقت وقال محمد رحمهما الله القراءة في الصلوة فرض دائم في التقدير حكما اذ لا صلوة بدو
 القراءة وكل جزء صلوة ولكن الحق في الاخيرين بالقراءة الحكيم بقوله عليه السلام القراءة في الاولين قراءة في الاخيرين
 ولهذا في الاجل ان القراءة في الصلوة فرض دائم تقدير لا يصلح الا متى خليفه للقارئ في الاخيرين بخلاف اقرار
 الامام في الاولين ثم احدث وقدم في الاخيرين أمياً فسدت صلوة فلهذا قال في الفرق ان عدم الفساد لتأخر
 فرض القراءة فله يكون بقوله مفسدا واوله ان كل ركعة صلوة فلا يخلو عن القراءة اما تحقيقا او تقديرًا
 ولا تقدير في حق الامي لانعدام اهل بيته للقدرة حقيقة فلا يكون اهلا لها كما فساد الصوم في دوام الفرض
 فما اذا ركعة من القراءة بطلت الترخيم وقال ابو حنيفة هو الفساد بترك القراءة فيها اي في الركعة الاولى
 من التطوع ثبتت بدل فلهذا لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة ولا بد للقراءة في الصلوة بالاجماع والنصر
 والفساد بترك القراءة في احد الركعتين ثبتت بدل فلهذا لان الفساد بترك القراءة في ركعة مجتهد فيه لان
 الحسن البصري لا يوجب القراءة الا في ركعة واحدة وخلافه معتبر لان الامر بالشي لا يقتضي التكرار فله يكون مخالفا
 للمصنف فتعد الفساد من الشفع الاول بترك القراءة فيه الى الاحرام حتى فساد اصل الترخيم فلا يجوز بنا الشفع
 الثاني عليه الاول اي فيما اذا ترك القراءة في الاولين واعتقد الفساد الى الاحرام كفساد الفساد فيه قويا قطعيا
 ولم يتعد الفساد الى الاحرام في الثاني اي فيما ترك القراءة في احد منهما كونه ضيقا مجتهدا فيه فنجوز بنا الشفع
 الثاني عليه لا يقال في الفساد بترك القراءة في ركعة مجتهد فيه فلهذا لان الفساد بترك القراءة في احد الركعتين

كذا

فيه فان القراءة ليست بفريضة عندنا بل هي اعم فلي هذا ينبغي ان لا نقصد التحريم بترك القراءة ^{الاشغ}
 ايضا لانه ضعيف مجتهد فيه انا نقول خلاف الامم غير معتبر لانه مخالف للدين القطعي وهو قوله تعالى فافروا
 ما ينص من القرآن خلاف خلاف الحسن البصري لان خلافه يتعارض مع عدم مخالفة النفس وبطل المسئلة
 احد المسائل الثمانية وقد عرف تحققة في موضعها وهو نظير من جمع بين حر وعبد وبين عبد ومدبر
 في صفة واحد حيث متعلق الفساد في التقى في الفصل الاول اي فيما اذا جمع بين حر وعبد لكون الفساد فيه
 قطعيا اذا لم يسلح البيع فلا يدخل تحت العقد فيصير البيعة في القرى حصته ابتداء وهو مفسد للعقد
 ولم يتعدن الفساد الى القرى في الثاني اي فيما اذا جمع بين حر ومدبر لان الفساد فيه غير قطعي اذا لم يرب
 محل البيع حتى لو حكم الحاكم بجواز بيعه فقد قضاه لكن كونه مجتهدا فيه فيدخل في العقد ثم يخرج من بيع
 بالحصة انتفاء وهو غير مفسد قلن يفسد الفساد لما ذكرنا اي انه قطعي في الفصل الاول ومحل الفصل الثاني
 انتهى في صفة الفقه الي قوله على ما قررناه **اقول** انتهى في صفة

الفقه ينقسم انقسام الامر الى المنهي عنه والمأمور به لان الامر المنهي ليسا بنفسين الى الاقسام المذكورة
 بل المنقسم الى الموصوف بالحسن او الفقه لعينه او عين المأمور به والمنهي عنه والمراد به التشبيه في اصل
 التقسيم الى كميتية فانه اقسام الامر ستة كامر واقسام انتهى اربعة وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الفقه
 للمنهى عنه لعينه او عين والفقه لعينه اما ان يكون وضعا او شرعا والفقه لغيره اما ان يكون مجازا او متصلا
 به وصفا ففده اربعة اقسام وهذا التقسيم انما يصح بنا كما اذا العقد قد يستقل بتقريب بعض الاشياء
 عند اصحابنا والمعتزلة حله فالاشعرى ولكن عند المعتزلة العقار حكم مطلق بالحسن والفقه على الله
 حتى قالوا بوجوب اصلاح عليه وعلى العباد حتى قالوا ان العقل يوجب بعض الافعال عليهم وبعضها فزعان
 حكم الشرع فيها بشي واما عندنا فالحاكم يا بالحسن والفقه هو الله تعالى والعقالات للعالم بها فان العقل قد
 يتوقف في معرفة كثير من الاحكام ولا يطلق عليه الا بتبليغ الرسل عليهم السلام انفسهم الاول ما قد لعينه وضعا
 اي فقه لذاته حيث تعرف فقه المجرة العقل بدون ورود الشرع بتقريبه كالكفر والكذب والظلم فان فقه
 الكفر بالله يعرفه العقل لان فقه كفران المنعم ركوز في جملة العقل حيث لا تصور زواله ولهذا لا تصور
 فقه حرمه الكفر في وقت الاوقات لا لا تصور نسخ وجوب الايمان وكذا الكذب والظلم في زمان لذاتهما ولهذا
 حرم في الاديان كلها وقلا يقبحها امر لا نقول بالشرائع والقسم الثاني ما قد لعينه شرعا لمحايا اي ما قد

وضعا كاللواطه وبيع الخروب المائين ارياء الفحل والاشي وهو بيع الخبل وخبل الخبل بان يقول ببعث
 الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكذا الصلوة بغير الطهارة وانما الحق هذا القسم بالقسم
 الاول اما لعدم المحلية او لعدم الاهلية فاللواطه وبيع الحر والمائين لعدم المحلية فان الوطى انما شرع
 في محلي قابله للتوالد والاشي شرع في محلي يبيع او ملك يبيع ليقى العالم الى قيام الساعة بتلك الحق الاشخاص والدبر
 ليس محل للتوالد فيمكن تضييعا للماء المحل لخلق آدمي الشريف في غير محله كتبذير الخطة الصالحة
 للزراعة في الارض السبخة وكذا البيعة وان كان في نفسه مما يتعلق به الصالح ما شرع الا في محله وهو المال المتقوم
 والحر ليس بمال وكذا الماء قلنا ان خلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء عبثا لخلقه في غير محله كغريب
 الميت ^{والله} لا يتخذ ولا يتدبر به وقد نهى الشارع عن بيع المضامين والملاحق لذلك المعنى واما العلم الاهلية
 فكما صلوة بغير طهارة فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لادائها على
 الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخرجه عن الاهلية شرعا فوكه وحكمه ان حكم المنهي عنه فقه بعينه وضعا
 او شرعا معلوم الشرعية اصلا ووضعها اذ الفقه الذاتي ينافي مشروعية وهذا باجماع ولقائل ان يقول
 الكذب من هذا القبيل وهو قد يسقط الفقه عنه ويصير حسنا لاصلاح ذات البين في انقاذ بني عن القتل
 او المصلحة في الحرب فلو كان فقه لذاته لما جاز الانفكاك عنه اذ ما بالذات لا يزال وكذا بيع المحر كان جائزا
 في زمن بني اسرائيل ^{وما قد} لغيره ينقسم الى قسمين الاول ما جاوره جمعا الضمير في جاوره يعود الى ما يرقم منه
 ما جاوره المعنى الموجب للفقه من حيث اتفقا بطريق الاتفاق من غير صيرورة ذلك المعنى وصفاله
 حتى جاز انفكاكه عنه وهو النوع الثاني كوطى الحايض منهى عنه بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن ^{المجاور}
 فهو الاذن لا لذاته لان ووطى المنكحة جائز في حيث الذات حتى ثبتت النسبة الاحصان وجميع الاحكام بذلك الوطى
 لا مكان انفكاك ذلك المعنى بزوال الحيف فلم يؤثر في افساد الاحكام وكذا البيعة عند اذ ان الجمعية منهي عن الخل
 بالسعي وهو مجاور قابله للانفكاك عنه فان البيعة قد يوجد بدون الخل لان به بان يشتر البيعة وهذا ذهبان فطر
 الجاهل او اركان في سعيه تجرى الى الجاهل وكذا الاخلال يوجد بدون البيعة بالاشتغال بعمل آخر وكذا الصلوة
 في الارض المغصوبة منهية عنها لاشتغالها لغيره وهو معنى مجاور للمنهى عنه لجواز الانفكاك فان كل واحد من الاشتغال
 المنهي عنه بالاذن ولقائل ان يمنع انفكاك ووطى الحايض الا في حالة الحيف وانفكاك الصلوة عن الاشتغال
 في الارض المغصوبة حالة الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت من الحيف لم يبق حلق في الارض المغصوبة ولا

وطناً للماضي والكلام ليس الا في حالة كونها منقسمتين قوت وحكمه اير وحكمه هذا القسم من المعنى ان يكون بعد
 صحيحاً مشروعةً واصلاً باتفاق الفقهاء لان القيمة لما كان باعتبار معنى مجاور للمعنى عنه ممكن انفكاكه للذاته
 ولا لوصف لازم لم يؤثر في ازالة المشروعية فيترتب عليه الاحكام غير فساد حتى منعقد البيع وقت النداء
 موجباً للملك من غير توقف على القبض ويسقط الواجب بالصلوة في الارض المغصوبة وثبتت بوطى الحايض
 احصان الواطى وحل على الزوج الاطلاق ومثال هذا القسم من حيث مجاورته المعنى الموجب للمعنى كصايم
 لا يصير وطايف يشتمل فانه يكون مطيعاً بالصوم والطواف عاصياً بترك الصلوة والاشتم ولا يؤثر ان افسد
 اصل الصوم والطواف لكونها مجاورين لهما ما يبين للانفكاك عنها والقسم الثاني من قسمي ما قبل المعنى وهو
 النوع الرابع ما يتصل به وصفاً الى ما يتصل بالمعنى عنه المعنى المقضي للقيمة بحيث لا يمكن انفكاكه ولا يمكن
 الانفكاك عنه وقوله الى ما يتصل به وصفاً عطفاً على قوله تنقسم الى مجاوره جمعاً وذكر مثل الربو فانه وجد
 فيه لكن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحاً باصله ولكن اتصاله ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً له
 فانه فضل حال عن العوض شرط عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً كان لازماً له ثم هو حال عن العوض لان الدرهم
 الذي لا عوض له فلم يوجد المبادلة فيه وهو فرع على المز يدعيه فكان لا يوصف ولا انضال المبادلة قد وجد
 لم يوجد المبادلة التامة فقد وجد اصلها وقد وصفها وكالصوم يوم العيد فانه عبادة في نفسه ولكنه قبح
 لمعنى اتصاله بالوقت الذي هو محله اذ انه وهو انه يوم صيافة الله وفي الصوم اعراض عنها فكان الخطأ الصادر
 فيه من قبل الوقت كالوصف اللازم لعدم تصور الانفكاك ولما كان المعنى الموجب للقيمة في هذا القسم غير الوصف
 كان اشد اتصالاً به من المجاور في القسم المتقدم فوجب الفساده في المشروع كما اوجب القسم الاول الكراهة
 ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله ثم الشافعي رحمه الله الحق في هذا القسم الذي قبح المعنى في وصفه اللازم من القسم
 الاول وهو ما قبح لعينه دفع المشروعية اصله وصفاً لانه المعنى اقتضاها صفة القبح حقيقة كالاثر في اقتضاها
 صفة الحسن ثم الحقيقة في مطلق الامر ينصرف الى الكامل حتى ثبتت الحسن في المأمور به لعينه لا غير ذلك
 المعنى ينصرف مطلقاً الى الكامل فيثبت صفة القبح في المعنى عنه لعينه لا لغيره فليس قبحه مشروطاً
 اصلاً ولا بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلامر ولا بطلان الحقائق
 هذا القسم الذي قبح لوصفه بالقسم الثاني وهو ما قبح المعنى مجاوره بقا المشروعية باصله لانه المعنى يترادف
 عدم الفعل مضافاً الى كسبه العبد ومعنى قوله يترادف به بطلان الفعل لان المعنى عنه غير مراد البتة كان

فيه صح

المأمور به غير مراد والاما تخلف المراد عن ارادته تعالى وقد عرف في اول الكتاب مع خلاف المعترلة
 ببيان انه تعالى ابتلى عباده بالتكاليف مضافاً على اختيارهم وكسبهم نفياً للمعنى فيجوز ان يقتضى
 الا ابتلاء بالمعنى ان يكون المعنى عنه ممكناً متصوراً للوجود ليلتزم به ان يكتفى اي يستثنى عن اعتبار المعنى عنه
 باختياره فيثاب بفضله وبمن ان يقدم على الفعل باختياره فيعاقب بعدله فيكون الايمان والترك
 مضافاً الى كسبه واختياره ولولا تصور وجود المعنى عنه لكان عدم المعنى عنه بعدم تصور الامتناع
 العبد عن ذلك فلا يثبت عليه فيصير المعنى نسخاً بحقيقة ان تحقق الفرق بين المعنى والنسخ ان كان النسخ
 تصرف بالرفع اير برفع المشروعية عن المفسوخ كالنسخة الى بيت المقدس حل الاخوات لم يبق مشروعة
 فامتناع العبد عن ذلك لا يثبت عليه عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره لا باختياره ولهذا لا يثبت على المفسوخ
 في المفسوخ هو المعنى تصرف في الخطاب بالمنع عن فعل المعنى عنه وعدمه بناء على امتناعه باختياره حتى يثاب عليه
 وهما اير المعنى والنسخ في طرفي نقيض لان يترادفها وهو الثواب وعدمه والاختيار وعدمه منافاة
 والتنافي بين الازمين وجبه للتشافي بين المزمومين ويجوز ان يرجح الضمير في عدم المفسوخ ولا امتناع
 في المعنى عنه لان الاول بدون اختياره والثاني باختياره وهما في طرفي نقيض ثم المعنى كما يقتضى تصور المعنى عنه
 يقتضى قبحه ايضاً فان امكن الجمع بينهما فيها والا وجب الترجيح في الفعل المعنى امكن الجمع بينهما لان وجبه
 لا يتنوع بسبب القبح فاما التصرف في المعنى فلا يمكن الجمع فيه بينهما لان الشرعية لا تتحقق مع القبح فوجب
 الترجيح فالشافعي رحمه الله ترجح جانب القبح وعدم المشروعية لما ذكرنا من جهة ونحن رجحنا جانب البطلان
 والشرعية وترجيحنا اولي اما اولاً فلا ان التصور في المعنى عنه امر اصلي عقلاً وشرعاً وعرفاً ولحقه اما لغة
 فلا نه متعدي لازمه انتهى يقال نهيته فاستمع لولم يكن الانتفاء متصوراً لما جمل لازمه واما عرفاً فلا نه
 يستغنى عن يقال لا عمل لا شئ واما شرعاً فللقبح التكليف بالمحلا واما عقلاً فظاهر يكون المعنى عن المستحيل
 عبثاً والقيمة للمعنى عنه ليس كذلك بل هو ثابت لا يقتضاه الحكمة انما هي الذات المعنى فكان اعتبار الموجب
 الاصلى اولى ولا الجمع اولى من اصدار احدها وقد امكن اعتبارها بان يكون القبح واجباً الى الوصف والشرعية
 الى الاصل فكان مشروعةً باصله قبيحاً بوصفه ولان اعتبار جانب القبح مطلقاً يوجب ابطال حقيقة المعنى
 لانه حينئذ يصير نسخاً وهو غير المعنى حكماً وحقيقة وما يوجب ابطاله فهو باطل هذه اخذت ما ذكره
 اصحابنا ولكن يمكن المناقشة فيه بان يقال سلمنا بان المعنى يقتضى تصور المعنى عنه ولكن لا نسلم انه يقتضى

مقصوره يكونه مشروعاً في أصله قولكم لو لم يكن مشروعاً باطله كان مستحيلاً قلنا لا نسلم استحالة
عقله والسكف انما بعينه امكانه من حيث الذات والاحتياج بالغير وهو عدم المشروعية لا يتناقض في الامكان
الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي كما عرف في صحة التكليف بما عليه انتفاء وقوعه
مع كونه ممكناً كما بان ان جهل ومزاج على كونه فاننا اذا فرضنا بان الربوا ليس مشروعاً باطله لا يصير
مستحيله عقلاً حيث يصير تكليفاً بالحال وهو ظاهر ولين سلمنا انه يقتضي تصور شرعاً فانه يجوز ان يكون
الشيء مشروعاً قبل ورود النهي ثم يصير قبيحاً بان النهي كالمسوخ قولكم حسنة يصير نسخاً ولفظاً طرفي
تفسير قلنا لا نسلم المنافاة بينهما فان النسخ عبارة عن دفع الحكم الشرعي بنقض متاخر ويجوز ان يكون
الرافع هو النهي كالتكليف والنسخ هو المتعة والنسخ من المتعة فانه انسخ ما كان قبله من الجواز
لا جاز ان يكون الرافع هو الامر بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زنا القبول لا فزوروها وعنه ادخال الجرم
الاضاحي فاذ خروها فيكون النهي محققاً للنسخ لانه ثبت به فلا يكون منافياً له قولكم امتناع العبد المنسوخ
يند على نفسه بدون اختياره وهذا لا يثبت على الامتناع في المنسوخ قلنا لا نسلم ذلك كله
فان شرب الخمر منسوخ ونكاح المتعة كذلك مع انه ثابت الا ان الامتناع عن شرب الخمر وايضا عدم شرب
الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه في نفسه هذا ما خطر لي على سبيل اشارة البحث
لا علم انه يمكن الجواب عنه والا فرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعاً نهى عنه دل على ان عينه ليس بغيره فلو كان
فبيحاً لعينه لما صار مشروعاً في الجملة اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع الشرعية والذاتي لا يزول فلو علم ان النهي مشروع
ليس بغيره في ذاته فتبين ان يكون لغيره في وصفه او مجاور له فاندفع بهذا الطريق جميع ما ورد بالظن
الذي ذكره اولاً قوله والحكم الاصل في النهي ما ذكرنا اير الحجب الاصل في النهي كونه عدم مضاف الى اختيار
العبد او كونه النهي عنه متصور الوجود هو الحكم الحقيقي للنهي واما القبح فانه منتهى عنه فيثبت مقتضى بقاء
بالنهي لحكمة الناهي تحقيق الحكمة اير الحكمة النهي وهو طلب الاعداد فوجب ان يجعل القبح وصفاً للمشروع فلو
يصير مقتضى وهو القبح لعينه مبطله مقتضى وهو النهي لانه لو كان قبيحاً لذاته يصير نسخاً او مقتضى
مستحيله لا يبطل مقتضى حسنة دليل على فساد بطل كونه دليلاً على صحته وفيه عود الشيء على موضوعه
بالنقض فوجب العمل بهما باقياً مشروعاً بعينه سبق على حقيقته وجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان
وهو ان يجعل القبح وصفاً للمشروع اير رجاء الى الوصف دون الذات فيصير اير النهي عنه مشروعاً باطله اير

بغير مشروع بوصفه اتصال القبح به فصار فاسداً القوات وصفه لا باطل البقاء اصله اذ الاصل ارجح على
ولا يمكن العكس بان يكون صحيحاً بوصفه باطله لان بطلان الذات موجب لبطلان الوصف لقيامه
قوله والمشروع تحتل الفساد هذا جواب عما قاله اننا في دعواه بان الافعال الشرعية لا تقبل وصف الفساد
والقبح للثاني بين المشروعية والقبح لان المشروع اذ في ذاته ان يكون مباحاً فله يمكن تفرقة الدليل على ان
المشروعات يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع تحتل الفساد بالنهي كالحرام
الفاسد فانه المبرأ من اقسامه قبل الوقوف فمسح حجه ولكن بقاء حرام حتى وجب عليه المضى على ذلك وجب عليه
الحيزاً بارتكاب المحظورة في هذه الاحرام فثبت ان الجمع بين الفساد بوصفه والمشروعية باطله متصور شرعاً
وانه لا تطلق حيزاً لعدم اتحاد الجهة وكذا الظاهر في البدعي والصلح في الاصل المتضمنه مع كونه محظوراً
يترتب عليها الاحكام الشرعية وهو سقوط القضاة وقوع البيئونه كونها مشروعاً وعين بالنظر الى الاصل قوله كونه
اير فوجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يكون مشروعاً باطله دون وصفه رعاية لمنازل المشروعات
بان نقول المشروع على منازل صحيح وفاسد وباطل لانه اما ان يكون مشروعاً باطله وهو الصحيح او
بغير مشروع بوصفه واصليه وهو الباطل او مشروعاً باطله دون وصفه وهو الفاسد والقسم الرابع وهو ان
يكون مشروعاً بوصفه دون اصله متأثرة في القسم العقلي لانه لو يوجد في الشرع فعلى تقدير جعل الفاسد
والباطل قسمين رعاية لمنازل المشروعات وفي جعلها معاً واحداً باطل لها او نقول مرتبة مقتضى دون
مرتبة مقتضى لكونه شرطاً لصحة والشرط يقي شرطاً فلا يجعل شرطاً له وفيه ايضا محاذرة حدوثها
اير صدور المشروعات بان يجعل النهي غير النهي الا ان يجعل كلاهما واحداً وان يجعل مقتضى معقياً مبطله
وفيه تعارض فساد ما ذهب اليه الخصم فانه ابطال منازل المشروعات وعدم محاذرة حدوثها فان جعل
النهي نسخاً ابطال حق النهي وجعل مقتضى مبطل ابطال حده وبما ذكرنا من التحقيق فظهر الفرق بين الامر
والنهي وهو اشارة الى الجواب عما قاله الشافعي بقوله ان مطلق النهي ينصرف الى الكمال لا امر تقرر في الزرع
ان كمال الحسن فاما موربه الثابت لمقتضى الامر لا يبطل الامر بل يحقق موجباً وهو الوجوب على وصفه كمال مطلوب
الاجابة بالبلغ الجهات من الحسن الكامل محله في القبح الثابت لمقتضى النهي لو اثبتت لذاته لصار مباحاً بالنهي
ويصير نسخاً على ما بينا فله يجوز اثباته على وجه يصير مبطله والى هذا قلنا ان البيوع الحرة
مشروع باطله غير مشروع بوصفه وهو الثمن الى قوله لا سقط ما في ذمته من القضاة اقول لظاهر

من قدره الاصل شرع في بيان ما ينسحب عليه من الفروع فقال وعلى هذا لا يبيح الاصل المذكور وهو ان النسيء
 الشرعي يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخيار لا يبيح الا بيعا مشروعا باصله
 اذا اصر في العقد المبيع ولهذا ايضا العقد اليه ويشترط القدرة عليه وينسخ العقد به كدور
 الثمن وذلك لان المقصود من شرع البيع الوصل الى الانتفاع بالاعيان اذا الاثمان وساليلها كونهما غير
 منتفعين بها فكانت كالاصناف فيكون مشروعها باصله لصدره كمن البيع من اهله في محله غير مشروع
 بوصفه وهو الثمن فانه ينزل بمنزلة الوصف كما ذكرناه وان كان كذلك للمبادلة وان دفع بهذا ما قال الثمن
 فكيف يكون تابعا فانه مقصود البائع لان المبيع مقصود المشتري فحله احداهما مقصود والاخر غير مقصود
 والخمير اذا ازال ما يميل اليه الطبع ويمكن احتيازه بالحاجة او هو ما خلق لخاصة الادنى وفيه الضئيلة
 وهي هذه المثابة ولذا اشرع بقول الحق للتخليد ولا انها كانت مالا متقومة قبل التحريم وانما ثبت بالنظر
 حرمة شرعها او نجاسته عينا وليس ضرورتها انتقال المالكة كالدهر الخبيث والسرقة ولكن ليست
 المتقومة لانه المتقوم بحال يقبله بعينه او بمثله او بقيمتة وهي ليست كذلك فانه لا يجزئ الختان بآثله فيها
 اذا كانت مسلمة فسلم ثمنها من وجه من حيث انها مال ولم يصح فزوجها انها غير متقومة فلا منع اصل
 الا لعقد فصار مشروع باصله دون وصفه فصار فاسدا لا باطلا وكذلك اذا باع عبد انخرت عقد البيع
 فاسدا ولا يبطل لانه هذا البيع متايضا اي بيع عرض بمثلته فكان كذا واحد منها ثمنيا لصاحبه فانه عقد موجب
 وهو الملك في محل يقبل وهو العبد حتى يحبه فتمتته وشبهت المكفرة بالقبض باذن المالك ولا انعقد في محل لا يقبل
 وهو الخمر حتى لا يملك وان قبض حكم العقد لانه واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه خلاف بيع الخمر
 بالدرهم حيث بطل لان الدرهم تعينت للتمنية فتمتته الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقويمها فلا انعقد
 البيع لانعدام المحلية بخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لا انعقد لانعدام المالكية طالا ولا اختلا لوتركت
 الميتة وجلدها على حالها لم يفسدنا وانما يحدث المالكية في الجلد بصنعه الدباغة فلا يكون مالا قابلا لاختلاف
 دكن البيع وهو المالكية فيها فوقع العقد بلا ثمن فنظر لعدم ذلك وهو مبادلة المال بالمال ويشترط ان يكون
 جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضي خان في فتاواه وغيره وهي رجله غنم للتجارة يساوي ما في درهم فما
 قبل الحول فسلمها وبيع جلدها حتى بلغ قيمة جلد هانصا با فتم الحول كان عليه الزكوة فلوله يكن للجلد قيمة
 قبل الدخ لان بمنزلة هذا المصا في اثناء الحول ثم وجودها في اخره وهو غير موجب للزكوة حتى لو كان

له حصة التجارة فتخمد قبل الحول ثم صار خلتا يساوي نصا با فتم الحول لان كوة فيه غار واية غير ان
 ورفوا بينهما باذ الصوف الذي يقر على جلد الشاة متقوم فبقى الحول يساويه وفيما اذا تخمدت تلك المالا فبطل
 حكم الحول فوكس وكذا بيع الربوا مشروع باصله لوجود ذلك من اهله في محله وهو مبادلة المال المتقوم بمثله
 غير مشروع بوصفه وهو الفضل الحالي غير العوض وبه نفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الدواب
 والفضل تبعه كالوصف وكذا صوم يوم النحر وايام الشريق فان النسيء متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد
 فيكون مشروع باصله حتى صح الذر به عندنا لان هذا اليوم مثل سائر الايام من جميع الوجوه
 فاذ الصوم فيه يصلح لقبه النفس الامارة بالسوء فيكون محلا لهذه العبادة لكنه مشروع بوصفه وهو كونه
 يوم من عتبات الصوم بغير معصية عنه واذ ثبت انه مشروع باصله لا يكون باطلا فصح الذر به لكونه
 طاعة باصله والمعصية غير متصلة به ذكرنا بل فعلا وهو الاعراس عن الصنافة فاما ذكره والتلفظ به فلا
 معصية والذر ذكره لا فعله بخلاف الشرع فانه فعل معصية ولهذا لا يلزم بالشرع بل يجب عليه ينقذه
 وبه خرج الجواب عما قاله زفر وادشاف في ان الصوم فيه معصية فلا يصح الذر به اذ لا يذره معصية الله وكذا
 وقت طلوع الشمس وغروبها صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفه العبادة كسائر ازمته لانه سبب لتوالي
 نعم الله على عباده فاستد بوصفه لكونه منسوب الي الشيطان لا جاز به السنة قال عليه السلام ان الشمس تطلع
 بين قريتي الشيطان فاذا ارتفعت فارقتها واذا استوت قارنها واذا زالت فارقتها واذا دنت الي الغروب
 قارنها واذا غابت فارقتها فلا تعلقوا هذه الاوقات فهذا منسبة الوقت الي الشيطان قيل قرئ الشيطان
 فوته يقال انه مقرب لهذا الامر ان مطبق له وقوة الشيطان تظهر في هذه الاوقات لتسوية عبدة الشمس
 ان سجدا والديها وقيل قرئ الشيطان فاحسنا راسه لانه يقابل الشمس حين طلوعها فتنصبها دونها حتى
 يكون طلوعها بين يديه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له فلهذا يكون حقيقته وعمل الاول
 مجازا وقسمه الا ان اتصال الوقت بالصلوة في اخره اشارة الى الفرق بين الصلوة والصوم فانه لما اشبهت
 التسوية بين صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة والصلوة في الارض المخصصة من جهة
 ان النسيء في الكل ورد في وصف شرع في بيان التفريق بينهما فقال الا ان الاتصال بالوقت بالصلوة
 فوق اتصال المكان به بدون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب لوجوب الصوم في الجملة ومعياد له
 انه يتقدر به ويزداد وينقص بازدياد وانقضاءه ودخل في كهيته لان الصوم عبادة غير الامساك عن
 المفطرات

مضم

ساعة

نفاذ مع النية فاذا زاد الاثر في الفساد في الصوم حتى فسد فلم يضمن بالشرع فيه ولو شرع في الصوم
يوماً لم يكن عليه قضاء ولو فسد ولا يصح الاستقاطا في ذمته في القضا حتى لو صام يوماً بنية قضا كان
عليه الاستقطا لان ما وجبه كمالاً لا يتأدى ناقصاً وكراهة الصلوة في الارض المحضوبه فان المكان فيها ليس بسبب
ولا وصف ولا معيار فلا يؤثر الفساد ولا في النقصان بل يوجب المكراهة وهو لا يمنع اداء الواجب فنضمن
بالشرع فيها حتى يجب عليه القضا بالافساد ويصلح للنقصان حتى يسقط ما في ذمته لو قضى فيها لا نهالاً كماله
فيتأدى بها كماله وانقصت الصلوة في الاوقات المكروهة لان الوقت وان كان ظرفاً لكنه سبب
لوجوب الصلوة في الجملة ففساده يؤثر في فساد السبب محالة الا انه لما كان مجاوراً له لم يكن وصفاً لازماً
يؤثر في النقصان دون الفساد فيضمن بالشرع فيها في الاوقات المكروهة حتى يجب عليه القضا بافساد
ولا تصح للقضا اريد لا يسقط ما في ذمته في الواجبات لو قضى في تلك الاوقات لانها ناقصة فلا يتأدى
بها كماله والنقصان الذي يمنع عن الوقوع في القضا اذا كان راجعاً الى نفس المأمورة بصلاته او وصفاً فاما
لما لم يترتب على ذلك من غير فساد لا يمنع عن ذلك لانه لا يخل بالمأمورة بالنقصان بترك الفاحشة او بعض
الواجبات من هذا القبيل حتى يخرج عن العترة وان تمكن فيه النقصان ولهذا وجب جرم بالسجود ان
كان ساهياً وكذا لو نذر ان يصلي في مكة فانه يجوز ان يقضي في غيرها من ان الصلوة بمكة الترتيباً في غيرها
لما ذكرنا والمراد بكون الوقت سبباً في الصوم والصلوة هو كونه سبباً لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع
فيه من الفرض لان الكلام في النفل لا في الفرض والاستقمام جمل قوله والوقت سبب على وقت الفرض لان قوله حتى صل
للقضا ويضمن بالشرع باباه فان ذلك لا يتصور الا في النفل وقيل معنى سببه الوقت ان ادرك كل زمان والبقاء
عليه نعمة فيستدعي الشكر وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بغيرها من الحاجج لاحتياجنا اليها الضرورة
وخص بعض الاوقات بالاجاب فاذا نذر او شرع فيه كان اخذاً بالعزيمة فنبت ان مطلق الامر بسبب للصوم والصلوة
في الاصل **والصلوة** ثم انهي عن الافعال الحسية الى قوله الشراب مغبراً ثم انهي عن الافعال الحسية
وهي التي يعرف وجودها حتماً غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها لا تتوقف بحققها على الشرع
لانها كانت معلومة قبله عند جميع اهل الملل بوجبه فمخ عينه بل اخله في ان الاصل بثبوت القبح باقتناع النبي
فيما اليه انتهى دون غيره ولا يترك هذا الاصل لا ضرر ولا ضرر في الافعال الحسية لانه يمكن حققها مع القبح
لوجودها حتى فلا يمنع بسببه القبح والنهي عن الافعال الشرعية وهي التي تتوقف حققها على الشرع كالصلوة

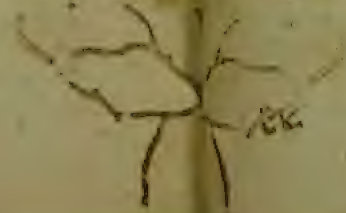
والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات بوجبه قبح غيره حتى يبقى مشروعاً بصلته ود
وصفه عندنا لان اثبات القبح في عينه يوجب ابطال اصله في المشروع لما ذكرنا مراراً دون المحسوس لوجوده
حسناً فله ينفي القبح بقصوره لا يقال هذه الافعال التي عديت عن الشرعية يعرف حسناً ايضاً فانها اذا
داينار جلا يصح ويسبب علمنا ان فعل ذلك كما علمنا القتل والشرب لا نعلم من حيث كونها افعالاً تعرف
حسناً فاما من حيث كونها مصلوة على هيئة محمودة وعقلاً محضاً حتى يكون سبب للتقوى المكلول يعرف
الا بالشرع فان قدراً البيع والاجارة ونحوها لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل غيرهم كلهم يتعلمونها
من غير شرع وقد كانت قبل الشرع قلنا انهم يتعلمونها من اهل الملل غيرهم كلهم يتعلمونها
واشربت بمقدار عندهم حيث يترتب عليه احكام لا تكاد تضبط فلا بد انما ثبتت في الشرع هذا
قيد وفيه بحث فان القتل والشرب والزنا وسائر الافعال التي عديت عن الحسيات ايضا التي يعرفونها
قبل الشرع من حيث انها افعال فاما من حيث كونها على هيئة محمودة وصفة مألوفة وهي ان القتل
العمد انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بالهكذ او لا يكون القاتل
اباه ولا مولاه وانما يوجب البدية المخالطة اذا كان شبه عمداً وانما يوجب الدية اذا كان خطأ وغير ذلك
من احكام القتل وشرايطها التي لم يعرف الا بالشرع وكذا الزنا من حيث كونها وطناً في القتل غير المكلول وشبهته
وكونا شبهة اداء الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد وغير ذلك من احكام الزنا وشرايطها فلا يعرف
الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فان اصلها من حيث كونها افعالاً تعرف بالحس قبل الشرع واما على الوجه
الذي ذكرنا لا يتم قوته الا اذا قام الدليل بخلافه فيها الى في الافعال الحسية والشرعية يعني النهي عن الافعال
الحسية يقتضي القبح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فمحمّد يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطئ حاله الخيف
وعز اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي عنها معنى الاذن والشفقة
لا لعين هذه الاشياء وكذلك النهي عن الفعل الشرعي يقتضي القبح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا اذا قام
الدليل بخلافه فمحمّد يقتضي القبح لعينه ويدل على نفي المشروعية كالنهي عن بيع المصابين والمداخلة وخلق
المحدث وهذا عندنا وعند ائمتنا في باب النهي عن الافعال الحسية والشرعية يقتضي القبح لعينه
ويدل على انتفاء المشروعية الا بدليل فيها كالنهي عن وطئ الحايض والبيع وقت النذر فان الدليل قد دل على ان
النهي في حالة الخيف منهي عن المحل الذي والبيع وقت النذر منهي عنه لغيره وهو لا يخلو بالسعي فلا بد ان

المشروعية قوت ولا يلزم عليه على الثاني فيما ذكره من ان النفي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع الظاهر فانه تصرف منه عن محذور وقد انعقد بسبب الكفارة التي هي عبادة ولم ينعقد بالنفي شرعية وكونه سببا للحكمة شرعية وانما يلزم عليه ان كلامه في الحكم المطلوب شرعا المتعلق بسبب شرع كالبيع للملك النكاح المحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد ورود النفي عنه ام لا والظاهر ليس يتصرف موضوع الحكم المطلوب شرعا بل هو حرام من قبل القول في زور والكفارة اما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج عن كونه صالحا لاجاب الجزاء بل تحققه كذا في القتل اليه اشار المصنف بقوله فاما ما شرع جزاء فيعند حرمته سببه ان يقتضي ان يكون سببه حراما حتى يترتب عليه ذلك الجزاء كالقتل العمد لان الجزاء لا يجب بارتكاب الجناح فوقه ولا يلزمنا لما فرغ من بيان تخريج العزو عن على الاصل المذكور شرعا في جواب ما يتوهم من ورود نقض على ذلك الاصل فقال ولا يلزمنا النكاح بغير شهود اي لا يلزم على اصلنا المذكور شرعا وهو ان النفي عن الرعية يقتضي كونها مشروعية باصلا النكاح بغير شهود فانه منفي عنه مع انه لم يبق شرعا باصلا وانما قلنا بان منفي عنه لانه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود على حقيقة النفي يلزم الخلف كلام الشارع لوجود النكاح ابتداء عند ما لم يكن له وبقي عند الجميع فيكون مستلزما ان النفي كانه قوله تعارف فلا ريث ولا فسوق ولا اجدان في الحج اير لا ترفقوا ولا تفسقوا وكذا قوله تعالى لا رب فيه اير لا تترابوا على احد الوجهين كما ذكرنا من لزوم الحذف والجاب اولا بالنفي بقوله لا يلزمنا لانه منفي كلامنا عن النفي لانه المنفي بعينه لا ينسب اليه منفي عنه بل هو على حقيقة النفي اذا الاصل في الكلام هو الحقيقة فكان ذلكا خبايا اعز عدمه وهو لا يوجب بقاء المشروعية وما ذكر من لزوم الخلف غير لازم لانه الكلام الشرعي هو مستفاد بالحديث ولا يلزم الحديث من ذهب من ظاهره لا يقال لو كان النكاح بغير شهود باطلا منفي كان ينبغي ان لا يثبت النسبة لا سقط الحول لا يجب العدة والمهر لانما ثبت ثبوت هذه الاحكام للشبهة ثوابا عنه ثانيا بالتمسك ان النفي على سبيل التثنية بقوله ولان النكاح شرع المحل والتخيير بصادقه يعني ولكن سلما ان المراد منه النفي دون حقيقة النفي فانه لا يلزمنا ايضا لان النفي في النكاح يوجب السلطان لان النفي يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثباته موجب وهو الحرمه مع المشروعية كالبيع لا فيها لا يمكن ذلك النكاح لانه شرع للملك ضروري لا ينفصل عن المحل والاصل عدم شرعية لكونه استيلاء على حقه شرعية ولكنه انما شرع لضرورة بقاء النفس بالتمسك على وجه يظهر اثره في المحل ففقه فيكون موجب الاصل المحل وموجب النفي الحرمه والتخيير بصادقه المحل فلا يمكن الجمع بينهما والحرمه ثابتة بالنفي فينعدم المحل ضرورة

فيكون باطلا لعدم حكمه اذا اسباب الشرعية ليراد احكامها لاذ انما النكاح المحل والمحرور في البيع حيث يمكن القول فيه ببقاء المشروعية مع كونه منفي عنه لانه شرع للملك الميزر وضعا دون المحل والتخيير بصادقه المحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والمحل تابع فلا يفوت الاصل بقواته ثم اوضح ما قلناه من ان عقد النكاح موضوع للمحل والبيع للملك بقوله لا يري ان البيع شرع في موضع الحرمه كالامة الجوسية وفيما لا يحتمل المحل كالعبد والبهائم دون النكاح فلو كان المحل مقصودا بملك الميزر فهو مقصود بالنكاح لما شرع البيعة في هذه الصور لعدم الغاية فظهر ان انفصال المحل عن النكاح بطل واذا انفصل المحل عن البيع لم يسلط ولا يشك في ما ذكرنا انعقاد النكاح مع انفصال المحل حالة الاحرام والاعتكاف والخيف وكذا بقاؤه مع الظاهر الموجب للحرمه لانه انما انعقد وبقي في هذه الصورة ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها في بعض الزوال فانه الاحرام يزول بالاحلال والخيف بطور الحرمه في الظاهر يزول بالكفارة فاما الحرمه في النكاح بغير شهود ليست معقولة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انما انها فائدة في الانعقاد اصله ولغايل ان يقول لا نساهم انه لا يمكن الجمع بين المحل وموجب النفي قوله التخيير بالنفي بصادقه موجب النكاح وهو المحل فاما اتحاد الجهة شرط في التصاد وهو مقصود وهو ما لا يمكن الجمع بينهما بان يقال مشروع وحل باصلا وحرام وغير مشروع بوصف لقلنا في سائر المواضع التي ورد النفي فيها عن الافعال الشرعية وقد مر تحقيقه قوله وهذا اير بما يجواب الثاني لان هذا اثره الى القرب بجاوب عن قوله ولا تنكح ما تنكح اباؤكم فتقريرا يراى هذه الآية سواء عمل الاصل المذكور ان يقال اذا ذكرتم ان النفي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية منقوض من هذه الآية فانها يقتضي ان يكون نكاح منكوحة الاب شرعا باصلا لكونه منفي عنه وهو من الافعال الشرعية فيجاب عن هذا السؤال بالجواب الثاني وهو ان النكاح شرع للمحل فلا ينفصل عنه ولا خلاف في ان النفي يوجب الحرمه والتخيير بصادقه موجب المحل فلا يمكن الجمع بينهما فيبطل النكاح لعدم المحل والحرمه لا يجتمعان في محل واحد ويرد عليهما ما ذكرنا من جواز اجتماعهما في محل واحد بجهتين قال شمس الامة المردوي لا يرد قوله ولا تنكح ما تنكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا هل يبقى مشروعا بعد ورود النفي ام لا وانكاح منكوحة الاب لم يكن مشروعا اصلا بل قد قيل بقوله تعذره كانه فاحشة ومقتضى قوله في هذا السبب قوله ولا يلزم استيلاء الكافر لما فرغ من جواب النفي الوارد على الاصل المختلف فيه وهو ان النفي عن الافعال الشرعية شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه هو النفي عن الافعال الحسية وهي اربع مسايير استيلاء الكافر على مال المسلم وسر المحصنة والغصب والافرا

اذا

وتوجيه ورود المنفعة من الامور حسيته والنفى عن اتعال الحسية يقتضي القبح لعينه والنفى لعينه
لا يقيدها شرعا اجاعا فكيف ثبتت الملكة بالاستيلاء والعقبة وحرمه المصلحة بالزنا والارحمة
بسر المعصية فاجاب عن الاستيلاء بجوابين الاول انه الاستيلاء اما في عقد لعنة المولود وعلى ثابته
في حق اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب والاحطاب في حقهم لا بعدد ولا في ولاية التبعيض والالزام فكانا
في حق عدم ثبوت العنة لعنه لم تبلغ الخطاب من المومنين في زمانا لم يزل العلم فكله استيلاء في هذا
الحال كما يستلزم على حال مباح كالصيد وشار الى الجواب الثاني بقوله ولان العنة ثابتة بالاحراز وهو
بحق اليد عن الشيء حقيقته والبلد او حكم وقد انتهى كلاهما باحرازه المملوكة بدراهم فسقط الشيء في حق
احكام الدنيا دون الاخر حتى يكون مواظبا فيها فلم يبق محظورا في حقهم فانه لا يثبت الاستيلاء ورد على محل
معصوم فله يقيده زوال العنة فجاء كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يضمنه وان زالت
عنة الحرم بعد الاخراج لانه ابتداء الاخذ لاقاة في محل غير قابل للملكة والواشتر من اضرار خلا لا ينفذ
البيع وان صار محلا للبيع بعده كذا هنا قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حاله البقاء كانه حدث
ساعة فساعة كانه ليس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فكل ممتد فصار بعد الادخال دار الحرب كانه
استولى على مال غير معصوم ابتداء في صلح سبب الملك وهكذا نقول في الصيد انه ملك بعد الاخراج عن الحرم حتى يجوز
بيعه فصر عليه الجاهل وكل اكله لكنه يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل عليه الجزاء تعظيما للحرم وصيانة
لحرمته لانه لو لم يجب الا ارسال او الجزاء يورد الى تفويت الامن للصيد والى هتك حرمة الحرم فاما مسئلة بيع الحرم
فليست في هذا القبيل لانه ليس بمتد فاذا لم يصاد في محله بطل وهذا اكله واستيلاء به عدا بطلحت لا يصلح
سببا للملك لان عصيته مؤكدة ثابتة بالاسلام ولم تثبت بالاحراز اي وارهو وحاصل الخلة في ان العام للمال
عندنا الاحراز بالدار وعنده الاسلام او حلقه وهو عقد المذمة فلما زال للعام وهو الاحراز بالدار بالاستيلاء
ثبتت العنة عندنا في ملكه بالاستيلاء على مال غير معصوم ليس محظورا في صلح سبب الملك وعنده ما بقي العام
وهو اسلام المالك عندنا يزيل العنة فلا ملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو المذمة
فوقه واما سر المعصية الشارة الى الجواب عن المسئلة الثالثة التي ترد نقض على الاصل المذكور وتقرر الجواب
ان السر ليس من عن لعنه اذ هو قطع مسافة بل من غير مجاور له وهو التردد على المولى وقطع الطريق فلا
يكون معصية لذاته فلا يدل على انتفاء المشروعية كما يبيع وقت الشدة وهذا لان خروجنا من احوال سفر البقعة



مكانا بعيدا لا بقصد الاغارة والتمرح على المولى لهذا الى قصد ذلك المكان بدون قصد الاغارة
صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد المكان البعيد لم يصح مسافرا وان طاف الدنيا وكذا لو
تبدل قصد الحج او اذن له المولى خرج عكونه عاصيا ولم يتغير سفره فظهر ان معصية المعصية
مجاورة فيمكن انكاه اذ الفلع يوجد بدون السفر والسفر بدون الفلع فيضاح للتمرح في حق الملك
في العصبية شارة الى الجواب عن المسئلة الثالثة الواردة نقضا على الاصل المذكور تقرر اننا لا نقبض
الملك بالعصب مقصودا به كما ثبتت بالبيع والهبة بل في ضمن الضمان شرعا اذ الضمان يحل بطريق الجز
وهو استدعى الفوات اذا الضمان عندنا بدل العين خلافا للشافعي فان عنده بدل عن البدل كان في
ضرورة القضاة بالقيمة خروج العين عن ملكه ليكون جزا المافات ولانه لا اصدار الضمان ملكا للمعصوم
قلو لم يخرج المعصوم عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
لا يجوز فقوت الملك للغاصب بشرط ضمان العدو ان الذي هو مشروع فصار حسمنا بحسن الحكم الشرعي
الذي هو شرطه اذ شرط الشيء تابع له فيه وانما يقع لو ثبتت الملك للغاصب مقصودا ذكره الكشاف ان يعرف
المتاخر من الشيخ قالوا سبب الملك في المعصوم للغاصب بقدر الفان لئلا يجمع البدل لان ملكه واحد
ثم قال وهو غلط اذ الملك عندنا ثبت من وقت العصبية حكاه هذا بقدر بيع الغاصب وسلم الكسبي
وقال بعضهم السبب الموجب للملك هو الغصب لكن عندنا اذ الضمان وهذا ايضا وهو فانه الملك
لا ثبت له عندنا اذ الضمان من وقت العصبية حقيقة وهذا لا يسلم له الولد ولو كان السبب للملك
هو الغصب لكان اذا تم له الملك بكل سبب يملك لزوايد المتصلة والمنفصلة كالبيع الوقوف
اذا تم بالاجارة يملك المشتري المبيع بالزوايد المتصلة والمنفصلة فالاسلم ان يقال الغصب يوجب
العين عند الامكان ورد المثل والقيمة عند تخرده العين بطريق الجز مقصودا بهذا السبب بقوله علم
وعلى اليد ما اخذت ثم ثبتت الملك به للغاصب بشرط المقضاة بالقيمة الاكلنا بقايا بالغصب مقصودا
وهو مختار في الاسلام وهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للمقضاة بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة
وهو بعد الانفصال ليس متبع فاه ثبتت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانه تابع محض
وكذا الكسبي بدل المنفعة فيكون متبعامحضا فينتج الاصل قوله وهناك في المدبر الى اخره شارة
الى جواب سوال يرد على ما سبق تقرر السؤال من وجهين احدهما وهو الذي يشير اليه كلام المصنف في جواب

فان المدبر يدبر على ان الضمان بمقابلته اليد دون العين كما هو هذا لا فاعى اذ لو كان بدلا عن العين لما و
الضمان بمقابلته اليد لعدم مكان زوال ملكا لما كان عنه واذا ثبت ان الضمان بمقابلته اليد لم يقع الحاجة
الى زوال ملكا لما كان عن العين في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدلين في ملك واحد وقد مر الوجه الثاني
ان يقال لا يتم اجتماع البدلين في ملك واحد لا يجوز ضمان المدبر في ملكه المحضوب منه مع ان المدبر
لا يتقبل في ملكه بغير الجواب عن الوجه الاول ان الضمان في المدبر ليست ببدل عن العين لانه
شرط وهو انعدام الملكية العينية متعذر فنه فبجعل هذا خلفا عن انقضاء الحاصل بقوات اليد والكره
اي جعل الضمان بدلا مقابل بالفايت وهو اليد ثم انه في فصل المدبر كالحلف ولا يراه لجعله مقابلا
بالعين فلا يصاد اليه الا عند تعذر الاصل كالحققة مع المجاز في كل محل يمكن جعله بدلا عن العين لم
يتعذر الاصل واذا لم يمكن ذلك جعل بدلا عن الحلف وهو انقضاء اثبات بقوات اليد كما في المدبر بغير
الجواب عن الوجه الثاني ان المدبر يخرج من ملك المولى تحقيق بشرط الضمان اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يضر الضمان
في ملكه ولهذا الوجه المدبر كسب كان للغاصب دون المولى ولكن انما لا يخرج عن ملكه الغاصب صيانة لحق المدبر
فان حق العتق ثبت له بالتدبير فلا يجوز ادبالة والمكره في يقبل الزوال وانا لا نقول ان ثبت هذا القدر
ونظير الوقف يخرج من ملك الواقف بشرط ولا يدرى في ملكه الوقف عليه قوله والزنا انما يوجب حرمة المصاهرة
هذا اشارة الى جواب المسئلة الرابعة نقضا عما اصرنا لذكره بقرينه ان الزنا لا يوجب حرمة
المصاهرة بل لا يرد الا اشكال بل لانه سببه الولد المستحق للكرامة وهو الاصل في اجاب الحرمة
لان الاستمتاع بالجزء حرام ثم متعدي منه الحرمة الى فردة واولاده والى اسباب الولد واقيم سبب الولد
وهو الوطن مقامه للتعذر الوقوف على حقيقة العلق كما اقمنا السفر مقام المشقة فبجعلنا الوطن
ودواعيه موجبة لحرمة المصاهرة لذاتنا بل بتبعية الولد وما قام مقامه غير طريق التبعية كما
ينظر في وصف الاصل والى وصف الخلف اذ المتعدي في الخلف صفات الاصل دون صفاته الا ان الزنا
لما قام مقامه انما نظر الى كون المصاهرة الى وصف كون التراب ملوثا ومغبرا فكذلك ههنا ينظر
الى كون الولد سببا للكرامة لا الى كون الزنا موصوفا بالقيمة والحرمة فكان ينبغي ان يحرم الموطوءة على
الواقع للبعوضة الحاصلة باختلاف المالكين لكونه لغيره لضرورة التماسه كسقطت حقيقة البعوضة
وحتى ادم علم حتى سقط له حواء لهذا المعنى والى ما ذكرنا من معنى المحصنة اشارة بغيره من عدم حلال

بيع الامهات حيث قال كيف يسعوا بهن وقد اختلفت الخوكم بل هو محقق وما اؤكده من ما نحن
قال فصل في بيان اسباب الشرايع التي هي قوله فاما الشرائع التي هي قوله فاما الشرائع
الحكام الثابتة بخلاف الاقتضاء او التحية كالامر والنهي شرع في بيان الاحكام الثابتة بخلاف الاقتضاء
فما فصل في بيان اسباب الشرايع اية بيان الطرق التي تفرق بها المشروعات وتثبت بها الشرايع
جميع شريعة وما شرع الله تعالى لعباده من الدين والشرع في اللغة هو الاظهار وشرع الله في كل شيء
والدين وضع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وبجواز ان يراد مشروعات
هذه الملة خلصة فيكون اللفظ اللهم فيها المعهود والسبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى المقصود
ما ومنه سمي الجبل والطريق سببا لان التوصل بها الى المقصود وانما سببه اسباب الاحكام بها
الاصناف الحكمية ومنها من حيث انها طرق موصلة الى الاحكام ومن الاصل في السبب عبارة عن كل وصف
منضبط دل الدليل السمع على كونه معقولا شرعا كجواز ذلك الشمس مع فاقا لوجوب الصلوة في قوله تعالى
انهم الصلوة لذلك الشمس شرع في حكمة العقلاء قالوا ان الاحكام الشرعية لا يضاف اليها والموجبة
للمصلحة الشارعية لها ههنا ومن الاسباب اذ الاجاب الى الشارع دون غيره وهو اختيار الشيخ في المنصور
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات
فلا يضاف وجوبها الا الى اجاب الله تعالى وحظها اذ العبادات وجبت لله تعالى فحقها في نفسه
اجابة اذ لم يجز في وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف اليها اسبابها لانه لا يضاف اليها
ولان الواجب في العبادات ليس الا الفل فوجوبها لخطاب اجاعا فلا يضاف الى شيء اخر فلما لم يجز
فان واجب فيها شيئا انما كان الفل فامكن اضافته وجوبه الى السبب واصنافه وجوب العقول الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وحقها والعقوبة دافعا وجبت العقوبة المولاة
فيجوز ان يضاف فتمت ما وجب عليه الى السبب وما وجب على المولاة الى الخطاب المتوجه اليهم بقوله تعالى
والصارفة فاقطعوا ايديهم والزناية والزنا في جلد اثم ولهم منها ما بانه جلد فصل هذا الطريق يجوز
اضافة العبادات المالية الى اسباب عندهم ايضا وانكر بعضهم لاجابة اصلا وقالوا الحكم في النصوص عليه
ثابت بظاهر النص غير بالوصف الذي جعله الله ولكن فيكون امارا لثبوت حكم الزعم باجابه بقرينة الالان
الواجب للاحكام والشارع لها ههنا بغيره واصله في الاجاب الى غير وهو لا سبب قطعه بغيره وذلك لا يجوز

لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف امارا على حكم الفرع فيقال لها اسباب او على وجه مجاز الظهور الاحكام
عندها ولان الاسباب كانت قبل الشرع والاحكام معها وايضا توجد بعد الشرع به احكام كالمجاز
والاسباب ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عنها كما في انواع العقلية والدليل عليه ان العبادات لم تجز
على من قبله الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كانا لوجب بالاسباب من الخطاب
لوجب عليه العبادات لتحقيق السبب في حقه واقام العامة فقالوا ان الله تومر شرع للعبادة
اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى شرع للفرع والحدود اسبابا يضاف
الوجوب اليها والوجوب والموجب هو الله تعالى سبب وجوب القضاء من القتل العمد وسبب وجوب
القائه الاتلاف وسبب حمل الوطى النكاح فكذا شرع للعبادات اسبابا عرفت سببيتها باشارات
النصوص فمن انكر جميع الاسباب وحققها وادفها الى اسباب الاسباب بالليل جاز اضافته
جبريا ومن انكر البعض فلا وجه ايضا لانه لما جاز اضافته البعض الى الاسباب بالليل جاز اضافته
سائرها اليها ايضا بالليل وتوهم لو اضيف الوجوب اليها لزم عدم الاضافة الى الله فاسد لانا
لا نجعلها موجبة بذواتها بل موصولة الى معرفة الحكم فاضافته اليها لا يمنع الاضافة الى الله كاضافة
الشيء الى الآلة كالقتل الى السيف والقطع الى السكين لا يمنع الاضافة الى القاتل والقاطع وقول الاسباب
كانت قبل الشرع واحكم فاسد لانها على حقيقتها صارت موجبة بجهل الشارع ولا بد وانما كالعقلية فلا يكون
سببا قبل جردها اياها اسبابا واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها لا يجب عليه العبادات قبل
بلوغ الخطاب في حقه لاداء القضاء مبني عليه هذا ما قيل والذي قلناه ان خلاف في الحقيقة لان
جميع الناس معترفون بانه الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا يجوز ان يخالف فيه لانه لا خلاف لاحد ايضا في
ان هذه الاسباب موقوفات لحكم الله لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللوق فوقف اعلم بان اصل
الشرع وهو الايمان بالله لا هو باسمايه وصفاته وفعله وهو سائر الاحكام والعبادات والمعاملات والعقوبات
والكفارات مشروطة باسبابها جعلها الشارع اسبابا لهما ايمارات على ايجابه تفضله منه تيسيرا
على عباده ليتوصلوا بها الى معرفة ايجابه الذي هو غيب عنهم خصوصا بعد انقطاع الوحى فيقال في الاجابة
اليها مجازا فوقف كما تجب بالبيت لما ذكرنا من الشرعات اسبابا شرعية في بيان سبب كل واحد منها
وانما بدأ بالبحر لكونه اشق منها ثم ذكر العقوبات بعد العبادات تحقيقا للمقابلة واخر الكفارة

المكروه

لكنها مركبة من مضاف الى المضافات لتعلق فادواتها بالدين وختم بلايمان تقا ولا وانما جعل
سببا للمجاز لاضافته اليه قال الله تعالى على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية واما الوقت فيشرط
الاداء لعدم صحته دونة وليس سبب لانه لا يضاف اليه ولا يتكرر بتكرره فلو كان الوقت سببا لتكرر
بتكرره كالصلاة والصوم ولما كان سببه البيت وهو غير متكرر لم يتكرر الوجوب وكذا الاستطاعة
بالمال شرط لوجوب الاداء والوقت شرط لجوازده ولهذا لا يصح ادائه في غير ذلك الوقت ويجوز ادائه في الغير
وعلم بتكرره الوجوب بتكرره الاستطاعة وعدم اضافته اليها دليل على انها ليست سببا ولانه عبادة
بدنية فلا يصلح المال سببا سببا له ولكنها عادة هجرة وزيارة بقاع شريفة فصار السبب سببا له
فان قيل الا انه غير جائز في اول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرطا كان سببا ليدل على اضافة الحج
الى الوقت قالوا في هذا المخرج اشهر معلومات ويقال اشهر الحج ولم يجز تقديم الاداء على سوال ولا طواف الخزانة
قبل يوم النحر ولا الوقوف قبل يومعرفة وهذا دليل سببية الوقت قلنا اما الاضافة فلا بد ان يكون سببا
اذ انشئ يضاف الى شرطه مجازا وايضا لم يصف الحج الى الوقت بل الوقت اضيف اليه وهذا لا يدل على السببية
بل عكسه يدل عليها واما عدم جواز التقديم فليس لاجلانه سبب بل لانه الحج اركان شرع اداها متفرقا
منقسما على الامكنة والازمنة فلم يجز تغيير الترتيب المشروع وقوله والصوم بالشرع اضافة اليه وتكرره
تكرره وصحة الاداء بعده لا قبله ولكن اختلف المشايخ في ان السبب هو مجموع الشهد بلياليه وايامه
او السبب ايامه فقط دون لياليه فذهب جمهور الامامة الى ان السبب شهره شهر مطلق يستقر في الايام والليالي
في السببية اذ السبب لا ظاهرا وفضله الشهر فنهى ثابته للايام والليالي جميعا اذ الشهر عبارة عن مجموعها
والليل عليه ان الغنى في اول ليلة ورمضان لو جاز قبل العبادة ثم امتد جنونه الى اخر الشهر ثم افاق
بعد بلزمه قضاء شهر رمضان كله فلو لم يتقرر السببية في حقه اذ راى اول ليلة منه وجب عليه القضاء
والدليل عليه ايضا صحة نية الفرض بعد الغروب قبل الصبح ومعلوم ان نية الاداء قبل السبب لا يصح حتما يجوز
قبل الغروب ولانه علمه اللام قال صوموا الزاوية فجعل الزاوية سببا للصوم كما جعل الدلوكة في قوله تعدي اقم
الصلوة لدلوكة الشمس فكذلك السبب في اول زمان الزاوية وفيه اتفاق من ابو زيد وغيره الاسلام الى ان السبب
هو الايام دون الليالي لان الوقت لما جعل سببا كان صالحا للاداء فيه والدليل على صحته بل هو مناف للصوم
فجوز عن كونه سببا ولانه يوم رمضان اضيف اليه الصوم فيقال صوم يوم رمضان ويتكرر الصوم تكرره

وهذا دليل السببية ولا نكر يوم سبب لوجوب الصوم وهذا اذا بلغ الصبي او اسلم الا في بعض الشهور
يجب عليها الا اذا بقدر ما ادركه وشرق اليها في تابع الايام فاما لزوم الغضاء على المفتق المذكور
قباعبار انه اهل للوجوب مع الجنون الا اذا شرع استقامت عقله فغاب عنه الواجب في دفع الحجج
واعبر المخرج في الصوم باستغفار الجنون جميع الشهر ولم يوجد في تلك المسئلة اذا فرض انه كان
معتقاً اول ليلة من الشهر واما جواز النية في الليل فباستقراره انه تابع لليوم في هذا الحكم ضرورة تعذر
اقرار النية باول جزء منه ولا ضرورة فيما نحن فيه قوت الصلاة بالوقت اي سبب وجوب الصلوة
الوقت لا ينافي فيقل صلوة الظهر ونسبته اليه باللام في قوله تعالى فاعلموا ان الصلاة لا تكون الا في
واللهم للاختصاص والقوى وجوه السببية كالامانة وذكرها بنكر الوقت وفساد الاداء قبله
وصحته بعد هذه امارات السببية قوله والعقوبات كالتصامم والحدود باسبابها وهي الجنائيات
التي اضعفت العقوبات اليها كالحكم الزنا والشرب والقذف فانها شرعت جبراً على تلك الجنائيات
فكانت مؤثرة في اجابها فكانت اسباباً لها فوجه وجوبها ما اضعفت اليه
امر متردد بين الخطر والاباحة كقتل الخطاء والظفر العمد في رمضان وقتل المحرم صيد الحرم واليمين
المعقولة والمفقتية بالحنث وحاصله ان المناسبة من السبب والمسبب شرط اذا الترابد انكسر
على وفق الموتر والكفارة فيها معنى العبادة والعقوبة اما الاولى فليست ادبها بالعبادة كالصوم
والصدقة والامانة مكررة للذنوب ولهذا سميت كفارة ولا يقع التكفير الا بالعبادة اذا الحسنات تذهب
السائر ولهذا كانت النية شرطاً فيها وفرضاً اوها مختاراً لتحقيق معنى العبادة فكان في ادائها
معنى العبادة واما الثاني فله ثمة وجبت بمقابلة جنائية يوجب من المكلف ولم تحب مبتدأ على وجه
تعظيم الله كالعبادات فكان في اجابها معنى العقوبة اذا العقوبة ما يجب جزاء على ارتكاب المحذور
واذا ثبت انها مترددة بين الامر وجب كون سببها ايضاً مثقلاً على صفي الخطر والاباحة
ليكون معنى العبادة مضافاً الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة اي صفة الخطر وهذا لا يصلح المحذور المحذور
كالقتل العمد واليمين الخوس سبباً للكفارة كالاصلح المباح كالتفكر حتى سببها لها ثم لا يفاد عهدها
من حيث انه اقدام على فعل نفسه المأوك لم يباح ومن حيث انه جنائية على الصوم محذور فيصلى سبباً
لها اذا اشكر عليه الاقمار والزنا او شرب الخمر من حيث انها حرامان محضان وقد صار سبباً للكنائس

لانها ليسها بسببها من حيث انها فعلان مخصوصان حتى لو حصلوا بالنسيان لا يوجبان الكفارة
وانما الموجب لها من حيث هما جنائيتان على الصوم ولا تفاوت في تحقق هذه الجملة بين الافطار
بالحلال والحرام وقد بينا ان من حيث هو ملاقي للفعل نفسه تمكنت فيه جملة الاباحة ولم يعتبر هذه
الجملة شعبة لسقوط الحد بالزنا وشرب الخمر لان الشبهة المؤثرة في رد الحد هي المؤثرة خلافاً في حرمة
الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ذكر في الاسرار ان الزنا في رمضان حرام في نفسه لا حتى الصوم
فقط ولهذا يحرم في غيره وحرام ايضا في رمضان لغيره وهو الصوم فوجب لكونه حراماً العين الحد الذي
هو عقوبة وبسبب الحرمة لغير الكفارة لانه لما صار حراماً لغيره اخذ شبهها بالاباحة بهذه الجملة من حيث
ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة له وكذا القتل الخطاء وادبر من الخطر والاباحة لانه من حيث
رسمي مباح ومن حيث ترك التثبت والتقضي وعصمة المحل محذور لانه اصاب آدمياً محترماً فاصلى
سبباً لها وكذا الاصطيات مباح في اصله محذور بسبب الاحرام فيكون متردداً بينهما وكذا اليمين المعقودة
مباح من حيث انه تعظيم لله بذكر اسمه ولهذا شرعت في بيعة نصرته الحق كما كانوا يقولون مع الله
ومحذور من حيث ان فيه معنى العزيمة المنهية عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايامانكم ولان
اليمين الصالحة مشروعة لقطع الخصومات والازمة شرعاً فكانت مباحة ولكنها تلخذ معنى الخطر
باعتبار الحنث فكانت دابة بينهما فيصلى سبباً لها وهذا الوجه يشترط ان اليمين مع الحنث سبباً
الاولة يشترط ان نفس اليمين سبباً للحنث شرطاً في كلاهما وادبر الوجهين في هبة فترى في الحنث قوله والمعاملات
وهذا لان بقاء العالم الى القيمة انما يمكن بالتعاضل فلا بد له من طريق متبادل اليه من غير فساد وضياح
نسل وهو طريق الادب واجب بلا شركة في المرأة لان في التغالب فساداً بالتعاضل والله لا يحب الفساد ولانه
يعود الى موضوعه بالنقض في الشركة ضياع الامتساب لان الامة متى اشتمت تتعذر واجاب المؤنة عليه
وليس الامانة كسب الكفاية فيلزم الضياع وكذا بقاء النفس لا يحصل الا بما يحتاج اليه من الملبوس
والطعام والسكن وانما يتمكن من تحصيله بالمال وليس له مال كاف لذلك فشرع بسبب اكتساب
المال وهو المعاملات من التجارة عن ترار والاجارة وغيرها من المعاملات لما في التغالب في الفساد المقتضى
الى القنار بالتقارب في قوله والامان بالجرع عطف على قوله كالحج الى الايمان بالله تعالى هو باسما وصفاته
بسبب الآيات الدالة على وحد العالم وان كانت في الحقيقة باجابه الله تعالى في الظاهر منسوب الى وحد العالم

اذا حادث لا بد له في حدوثه من محدث ولهذا سمي علما لكونه علما على وجود الصانع والافلا
 واليه اشار عن بعض النسخ بقوله البقرة قدل على البعير واشار المشي يدل على المبيع وهذا الهيكل العلوي
 والمركز السفلي اما يدان على الصانع العليم الخبير ولهذا قال ابو حنيفة بولول بعث الله الانبياء لوجب
 على العقلاء الايمان بالصانع ان يخلق السموات والارض والافات ووجوب الايمان بالعقل على القول بان
 بانه موجب للايمان بنفسه على ما في معرفته والموجب في الحقيقة هو الله عليه فخر الاسلام فعلى هذا
 بحسب الايمان على من لم يبلغه الدعوى وقيل الشرع لوجود السبب وسبب وجوب الخطاب على القول
 بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل الشرع ولا على ما لم يبلغه الدعوى قوله
 وانما الامر لا يترام اذا ما وجب هذا جواب عما يقال لما ثبت وجوب العبادات وبمزاياها لا سبب فيها
 فائدة وزود فقال انما ورد الامر لا يترام اذا ما وجب علينا بسببه ولهذا قيل في تفسير قوله لا يترام
 الصلوة اي الصلوة التي اوجبت عليكم بالاسباب فيكون الالف واللام للعهد وكذا قوله واتوا الزكوة
 كما يبيع بحسب به الثمن في ذمة المشي ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فيقول البيهقي المشرع اشترى
 المبيع فاداة الحق الثمن فالماض ان نفس الوجوب ثبتت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وبعض
 الناس يكرهون الفرق بينهما والفرق ان نفس الوجوب ثبتت بالسبب ثم اولا يشترط فيه قدرة العبد
 واختياره ووجوب الاداء مثبت بالخطاب ولكن بشرطية القدرة على الاداء وجوده بتوقفه على اختيار
 العبد فعلى الاداء في نفسه ولما كان سبب شرعية العقود الى قوله ومن ادبر ارجله فافترق
 من بيان اسباب المشروعات شرعية في بيان بعض الفروع المبنية عليها فقال لما كان سبب شرعية
 العقود تعاقب البتة بها اي بعقود المعاملات كما سبق فيفسد البيع مع الجهالة المفضية الي
 المنازعة المودعة الي الفناء بالتقابل لان شرعية العقود لقطع المنازعة فمتى افضت المنازعة
 على موضوعها بالفساد فيفسد البيع اما الجهالة المبيحة او الثمن او وصفها او الاجر فلا يجوز بيع الامانة
 المطلقة بان قال مثلا بعت بالدرهم او الدرهما لا ان يكون معرفة القدرة والصفة لان التسليم
 واجب بالعقد وهدن للجهالة مفضية الي المنازعة فيفسد البيع وكذا جهالة هذين صفتهما تمنع الجواز
 هو الاصل ولما كان شرع البيع الحاجة الى الانتفاع اخفق جواز البيع بالحال المنتفع حال الحار مثله فانه
 منتفع به بالركوب والحال عليه او بالحال المسقط في الحال اي في ثاني الحال كالحش فانه لا يمكن انتفاعه بالحال

علته
 وهو جواز البتة العقل

سراسر

ويمكن الانتفاع به والاستيقبال وما لا ينتفع به اصلا يكون بيعه عبثا كالطير في الهواء والمنكر
 في الله قبل الاصطيد والمبيعة والدمر ولما كان سبب وجوب الايمان بالصانع هو حدوث العالم دايما
 لم يسقط وجوب معرفته اصلا لمرسببه واعلم ان الله تعالى خلق من له اهلية الايمان مع وجود اشياء
 من المصنوعات كالارض والسموات وما فيها وما فيها وكذا سبب وجوب معرفة الصانع وان كان وجود نفسه
 كافيا لوجوب معرفة الصانع لان نفس عالم اصغر فمعرفة مفتاح معرفة الصانع واليه الاشارة النبوية
 من عرف نفسه فقد عرف ربه ليتكثر وجود اسباب معرفة الصانع لكونه الغاية القصوى المقصود على
 وليكون سببه لازما للوجوب لا فيمكن انفكاكه ودايما لازما ليدل على دوام وجوب المعرفة في جميع الاحوال
 بخلاف اسباب سائر العبادات كالصلوة والصوم فان الوقت ليس ملائما للوجوب لثبوتها في الذمة
 بعد مضي ذلك الوقت قوله وسقوط التكليف في بعض الصور كالايمان والحق الذي لم يعقل الانعدام
 الاهلية لوجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب ولتصور الاهلية في بعض الافعال التي يعقل المعنوية
 وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال لو كان وجوب معرفة الله دايما لمرسببه في حق جميع الاشخاص
 لما سقط في هذه الصور او عما يقال لو كان الوجوب بالاسباب المذكورة لما سقط عنها لوجود الاسباب
 في حقهم فاجاب بما ذكره ولهذا يفتح اسلام الصبي العاقل لتقرر السبب في حقه ووجوب محله الوجوب
 وهو الذمة الصالحة للوجوب له وعليه والاهلية ثابتة من وجوب لوجود العقل ما لتصور وان لم يكن
 مخاطبا بالاداء لتصور عقله لانها ان لا صحة الاداء يثبت على قيام السبب وهو حاصل واهلية الاداء لا
 على لزوم الاداء وذلك يثبت على اهلية الخطاب وهو غير حاصل لتصور الفهم ولهذا يبيح اداء الزكوة قبل
 الحول بعد ملك النصاب لوجود السبب ويصح تأجيل الدين المؤجل لوجود السبب وان لم يكن ادائها
 في الحال قوله وعلى هذا اي بناء على ان صحة الاداء يثبت على قيام السبب فلما العبد والمسافر المرضي
 اذا حضروا وصلا الجماعة اجزاءهم في وقت لوجود السبب في حقهم ولا يقدرون على ادائها
 يخرج فلولهم يسقط فرض الوقت عنهم باذانهم الجماعة كان مفوضا فيلزم عود الامر على موضوعه
 بالنقض وانما لا يصح من الصبي اداء سائر الفرائض مع وجود السبب لانه ليس باهل للفرائض التي
 هو غير الايمان لسقوط اصل الوجوب بسقوط وجوب الاداء الكونه مقصودا منه والشئ يسقط بسقوط
 المقصود منه والايمان لا يحتمل السقوط وايضا قال ابو حنيفة لو بناه على ان الشئ اذا اوجب وجوده وجوب سببه

الخ

يقع محسوبا على الواجب ان الظهور المؤدى بطلان حجة السعي وان لم يذكر الامام خلافا لصاحبه
لان السعي في الجمعة وتليفته في هذا اليوم لا يجامعها الا السعي والجمعة الظهور في نسخها لا يجامعها
الجمعة الظهور لانه لا اجتماع منعقد على ان فرض الوقت واحدة منها والاخرى بدل وان اختلفت في ان
الظهور اصل والجمعة فخذنا اصل الفرض وان كان هو الظهور لكنه تامورا باستقاطه باده الجمعة فلا
يجتمعان لانه يلزم الجمع بين المبدل والمبدل منه فاذا وجد السعي بعد وجود سببه وهو ارادة اداء الجمعة
يقع محسوبا على الواجب كالمسافر اذا اصام بقع صومه عن الفرض لوجود سببه فاذا وقع السعي على الواجب
المأمور به بقوله تعالى فاسعوا الي ذكر الله وهو محض ايقظ الجماعة باعتبار انها خضعت عما كان فلا يمكن
الاقامة الا بالسعي بخلاف سائر الصلوات فانها تقضى في كل مكان فصار كالا شتغال بركن منها
فيترك في منزلهما في حق ارتقاء الظهور احتياطا كالحدة لما كانت في حضانة الكمال اعتبرت به في منع
التزويج فلما قام السعي مقام الجمعة اعتبرت منه صفة الجمعة لصفه نفسه كالتراب لمقام مقام
الماء اعتبر كون الماء مطهرا لا كون الماء مغيرا فان دفع بهذا ما قيل من ان الظهور حسن لمحنة في نفسه
فيكون اقوى من السعي الذي حسن لغيره والقول لا بطلان بالضعيف ولا يرد على ان حصة مؤمنة القارن
وهي ان القارن اذا وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته بصير رافضا لها ولو سعى الى عرفات لا يصير به
رافضا للعمرة لانه ذلك قياسا واستحسانا فالقياس ان يرتفع عمرته بحجة السعي الى عرفات كالسعي
الى الجمعة على اصله ولا استحسان لا يرتفع وهو وجه الفرق بينهما وذكر ان السعي هناك منهي عنه قبل
طواف الحرة وكان ضعيفا في نفسه والسعي ههنا مأمور به وكان قويا في نفسه فافترقا كذا في المسوط
لا يقال السعي المأمور به الموصول الى الجمعة والسعي الذي لا يدرى به الجمعة غير مأمور به فيجب ان لا يبطل به الظهور
لانا نقول الحكم دار مع الامكان لكون الامام في الجمعة ولا ادراك ممكن بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس
يسعى اليها فترس وكذا المشتري بالبيع الفاسد اذا قبض المبيع ثم باعه في البايع او اجره منه
اي من البايع او رهنه او وهبه له او اودع عنده يقع على تسليم الواجب بسببه الذي هو البيع الفاسد
لان البيع الفاسد بعد القبض واجب الدفع بالاسترداد والبيع كالا يودي الى تقرير الفساد فياكتفى
طريقه الى البايع يقع عما يجب عليه من تسليم هذا المبيع الى البايع ويلغو ما طرح به المشتري والبيع
وغيره كالاجارة والاعارة والرهن والهبة والوديعة وكذا الغاصب على هذا الا على طريق تسليم العين

الى المالك الثابت بقوله علم الامام وعلى اليد ما اخذت وبلغوا ما صرح به الغاصب في البيع والاعارة واخواتهما
حتى لو غصب انسان طعاما فقد ماله الى مالكه وابعده فلكل وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه لغيره
فلبسه حتى تفرق ولم يعرف المالك انه ثوبه بغير الغاصب عن الضمان عندنا وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع
حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فحضره ثم اطعم او لهما فاشواه ثم اطعم او تمرا
فنبذه وسفاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان ان ملكه بهذه التصرفات عندنا
ولو غصبه وتم اليه او باعه منه وهو لا يعلم او ملك المالك من غير ان يطعم الغاصب بغير الضمان بالاتفاق
ذكر الشيخ خواهرزاده **قوله** ومن الدليل على صحة هذا الاصل ان قوله **فصل** في العزيمة
اقول ومن الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالخطاب لاجل
الفقهاء على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغني عليه اذا انقطعوا عن الجنون والاعذار دون وليه
وعلى وجوب الصوم عليها اي على المجنون والمغني عليه ان لم يستوعب كل واحد من الاعذار والجنون شهر رمضان
بان افاق في اثنتائه حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه من النوم والافاقة عن الاعذار والجنون وجوب القضاء
يقضي سابقة نفس الوجوب اذا القضاء هو استقاط الواجب الذي عليه بمثل فاعند فلو كان نفس الوجوب
بالخطاب لما وجب عليهم القضاء في هذه الصور لان اهلية الخطاب مستخدمة في حقهم فوجوب القضاء
دل على ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وان فاته وجوب الاداء لعدم الخطاب لا يقال القضاء لما يجب عليهم
خطاب جديد فيكون ابتداء عبادة فلا يدل على ان نفس الوجوب بالسبب السابق لانا نقول لا نسلم ان القضاء
خطاب جديد بل القضاء وجب به سبب الذي وجب به اصلا لوجوبه ولو كان ابتداء فزم لما سمي قضاء
ولما روي في شرائط القضاء والتسليم بالاجماع انما يستقيم في النائم والمغني عليه والمجنون اذا القضاء
لا يجب عليها عند انقضاء بعد الافاقة **قوله** انما يعرف السبب الى اخره لما فرغ من بيان معنى الاصل
الذي كونه شرعا في بيان امان كون الشيء سببا فذكر ههنا ما تميز بعرف بهما كون الشيء سببا الا في تكرار
شيء دل على كونه سببا له اذا الوجوب المتكرر الحادث لا بد له من سبب والا فلا يقتضي التكرار وليس ههنا
سوى الامر الا الوقت فتعين انه هو السبب الذي يتكرر الوجوب بتكرره الثانية اضافة الحكم الى الشيء
دليل على انه هو السبب لا يقال صلوة الظهر وصوم شهر رمضان وحج البيت وهذا الاصل في الاضافة ان
يكون المضاف كاد ثابا لمضاف اليه كقولك كسب فلان لانها الاختصاص واقول وجوب الاختصاص ايضا للسبب

السبب
 الى سببه وانما ايضا الحكم الى شرط مجاز المشاهدة من الشرط والسبب من حيث ان الحكم يوجد عنده كما ان
 يوجد الحكم به ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط اذا لم يكن وجوبه على صاحب السبب كما سيأتي ان شاء الله تعالى
 قوله تعالى وانما جعلنا الراس سببا لبيان الجواب عن سؤال مقدّر بان يقال لو كانت الاضافة والتكرار
 دليلا على السببية لكان ينبغي ان يكون الوقت سببا لوجوب صدقة الفطر لوجود الاضافة اليه فانه يقال صدقة
 الفطر كذا يتكرر الواجب بتكرره مع اتحاد الراس فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا دون العكس
 جعله الشافعي وان وجدت الاضافة الى الراس في قول الشارع لكونه راسا فانما هو فطرهم بقوله رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على المجاز لعدم التكرار بتكرره او نقول لما وجدت الاضافة اليها ترجح الوقت لكونه في
 سببا على الراس بالتكرار وعدمه فلهذا رخصتم على العكس تقرير الجواب انما ترجح الراس لكونه سببا مع وجود
 اليها اراد الوقت والراس كما مر بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤنة لان الشيء صلح اجزاها
 محرم مؤنة قوله علم اذ واعين مؤنونا والاصل في وجوب المؤنة لاجتماع المؤنة والوقت لان مؤنة
 الشيء عبارة عما هو سبب لبقائه وما يقوم به كفايته فقولهم ما به مؤنونا رقاته يفتقر وعاء عبيدة انها
 من مؤنة الرجل مؤنة ايرقت بكفايته واحتملت مؤنته ايرقت له فعرف ان الراس سبب وجوب الصدقة كما هو
 وجوب النفقة والوقت شرط ولان كلمة عن لا تنزع الشيء عن الشيء ومجاوزته عنه فيدل كلمة عن في قوله علم
 اذ واعين كل واحد عبيد وادعوا عن مؤنونا على امر وجهين لا يستقار اما ان يكون ما دخل عليه كلمة عن سببا
 ينزع الحكم عنه لا يقال اذ والركوة عن المال امر سبب فيكون المعنى اذ والصدقة الواجبة بسبب مؤنونه
 ايركت ما دخل عليه كلمة عن محمل وجوب الحق عليه فلهذا نفي عن نية كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل عنه
 العاقلة والوجه الثاني لا يصلح ههنا الاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا او على الصبي لعدم الاهلية
 او على العبد الكافر لما كرنا او لعدم اهلية الفرية فمعين المعنى الا ان يكون ما دخل عليه كلمة عن سببا ينزع الحكم
 عنه فعلم ان الراس سبب ولهذا يتضاعف الصدقة بتضاعف الروس والاولاد الصغار وانما يكره وقتها
 ولو كان الوقت سببا لما يتضاعف ولا اضافة الى الفطر في قوله صدقة الفطر مجازا به باعتبار انه زمان الوجوب
 فلا يقتضي السببية وانما دخل عليه لان الاضافة بخلافه لجوازها باذن ملا بسة فاما بقاها من الوجوب
 بتضاعف الروس فلا يخالف المجاز لانه اوصاف للفظ فقلت وتكرر الوجوب بتكرار الفطر اشارت الى الجواب
 عن سؤال مقدّر بان يقال قد وجد تكرر الوجوب بتكرار الفطر مع اتحاد الراس فهذا يرجح كون الوقت سببا دون

الراس تقرير الجواب ان الراس لما جعل سببا بوصف المؤنة وهي تجدد في كل وقت وضار الدليل كما تجدد تقرير
 التجدد المؤنة كالضمان لما صار سببا لغيره كونه ^{بوصف التماسه كالمجدد}
 بتجدد التماسه لحوال الحول لانه هو المكن للاستتمالة اشتماله على الفصول الاربع والظاهر تفاوت الاستتمالات فيها
 وحصول الدر والنسل ولهذا يتكرر وجوب الزكاة بتكرار الحول في مضاي واصل وكذا الخبز والخراج كل واحد منهما
 يتكرر بتكرار التماسه وهو الخارج مع اتحاد سببها وهو الاثر التامينة بدليل اضافة التماسه اليها اذ يقال عشر الارض
 وخراجها فكل بوصف التماسه اذ الخبز جزء من التماسه فلا يمكن ايجابه بدونه والخراج يستفاد اصطلاح الزرع
 آفة ولم يبق من السفر ما يمكن استغناء الارض به فخره لانه صفة التماسه معتبرة في الارض كاعتبارها في الماد غير
 ان التماسه معتبر في الخبز حقيقة لان امرضا في مقدّر جزء من الخارج فلهذا يتصور بدونه وفي الخراج اعتبر التماسه
 تقديره بالمكن من الزراعة لانه من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالتماسه الحقيقي فاعتنى فيه بالتامينة للتقدير
 رعاية الحق الخزانة وضار السبب وهو الراس ههنا اذ صدقة الفطر كالمجدد بتجدد الشرط وهو المؤنة
 كما صار الضمان في الزكاة والارض في الخبز والخراج كما يتجدد من تجدد ما هو شرطا فيها من الضمان والارض
 وهوالله **قال** الفصل في العزمة والرخصة **قوله** العزمة الطريق المسلوكة **قوله** الخراج
 من بيان اسباب الشرايع شرع في بيان العزمة والرخصة وقدم بياها اسباب لانها مقدمة على الاحكام
 المختروعة بالذات فقدم عليها بالوضع ووجه الحصر في المشروعات اما ان تكون مبنية على الاعذار او على الاراد
 الرخصة والثاني العزمة وقدمت العزمة لكونها اصلية غير متعلقة بالعوارض والعزمة في اللغة
 هو العقد البليغ المتناه في التاكيد يقال عزمته على كذا عزمته ارادة فعله وجزمته عليه
 قال الله عز وجل ولما عزموا اليه انما هم قوم ادم علم الله انهم لا يمان ما نهي عنه بطريق التمسك والركعة دون
 العقد المجازم لا يمان المعنى عنه ومنه سمي اولوا العزم من الرسل لتاكيد قضاة افعالهم والحق ولهذا لا يلزم
 ان العزمة عبارة عن العقد البليغ صار قوله عزمته انما هو كذا اولوا افعاله عزمته عبارة عن العزم
 المؤكدة لذلك المعنى ايضا فسر العزم بعزم الوطى فاية الظاهر وهي قوله تعالى والذين يظاهون من نسائهم
 ثم يعودون لما كانوا يعزمون ويقصدون لسقط ما قالوا ورخصة فانهم لما عزموا على انفسهم الخصال التي
 بالمحرمات ثم عزموا باعادة الوطى لسقط تلك الحزمة وجبت عليهم الكفارة بتكرار رقبته وهذا ما هو عندنا وقيل
 فيه تقديم وتأخير عن ثم يعودون الى حقيقة الوطى فخر برقبته لما قالوا قيل مضاه لما قالوا بالجاهلية وذلك



انهم كانوا يعلمون بهذا القول فيرجعون ثم يعودون بعد الاسلام وقال اهل الظاهر لا يجب الكفارة حتى
ترتبه لان قالوا ثم يعودون لما قالوا انهم يقولون مرة اخرى فخر برتبة وهذا خلاف قول اهل العلم فان
عندهم لا يجب الكفارة اذا قال مرة واحدة والعزيمة في الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض
اي شرع ابتدأ بطريق اصله من غير نظر الى عارض الخذف فقول ما شرع كالجنس واحترز بقوله غير متعلق
بالعوارض عن الرخصة ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادة وغيرها وبالكسك كالحرمات
وسمي اي ما شرع غير متعلق بالعوارض بها اي بالعزيمة لوكادة سببها اي لقوة موجبها وهو الوهيت غير
لانه ثبت بحكم انه المتعارف بخبر عبيد وله الامر والحكم وعليه الامتنان والالتفات فيكون غاية التوكاة
قوله وانما اي العزيمة انواع اربعة فرض واجب وشئ ونقل ووجه الحصر عليها ان العزيمة لا تجوز
اذا ان يكون لازمة على المكلف او لا ولا سيما ان يلزم معلما وعملا او عملا لا على الاثر الفرض الثاني الواجب
وعبر للزم انه لم يترجح احد الجانبين على الآخر فهو النفل والا ففرض العزيمة في الاربعة ليس هو
لخروج الحرام والمكروه والمباح عنها قلنا الحرام داخل في الفرض او الواجب لان الحرام ان ثبت تركه
ببطل قطعي فهو فرض كسب الخمر والكل الميتة او طئي فواجب كاللعيب بالشرط يخرج والمكروه داخل تحت
السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل لانه من اعم ما يكون في جانب الايتان والترك وكذا الواجب
ويؤيد ما ذكره شمس الامة الواجب ما وجب ادائه شرعا وتركه فيما يرجح الى الجمل والحرمه والاولى ان يقال
فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لم يترجح شئ منهما والاول ان يترجح
اولا فانه عقيب تركه فواجب اولاً فان اظلم عليه الشئ علم فشئ لولا فهو مندوب ونقل اما الثاني
وهو الذي يترجح فيه جانب العدم انه عقيب بارتكابه فمكروه اولاً فمكروه واما الثالث فمباح اذ ليس في ابتداء
ثواب ولا في تركه عقاب قوله فالفرض القطع والتقدير لغة قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها ان قطعوا الاحكام فيها وقتا تعدي فنصفه افرجهتم اريدتم بالمستمية ويقال فرض
الشفقة للمرأة اريد رعاها ومنه الفرائض لانصبه المقطرة سقطت الشارح وفي الشرع ما ثبت اي لزومه
او وجوبه بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان بالله تعالى واركاب الاسهم فقول ما ثبت بدليل كالجنس
واحترز بقوله لا شبهة فيه عن الواجب ولا بد من قيد قوله لزومه لاحتراز عن السنة والنفل وانما تركه
لدلالة اللفظ عليه فان الفرض لا يكون الا لازما فاندفع بهذا الحد منقوض بالمندوب او المباح اذا ثبت بدليل قطعي

كقوله تعالى فكان تبوهم وفاقا قضيت الصلوة فانتشروا واحل الله البيع وحرم الربوا وفي ذكر مما ثبت
او باحتمه بدليل قطعي فانه يصدق عليه انه ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه والمراد بما ثبت هذا لا مطلق النبوة لانه كان
عاما ختم بدليل السباق ولذا قيد الواجب بقوله ما لزم بدليل لا شبهة وحكمه ان حكم الفرض وهو الاثر ان ثبت به
لزوم اعتقاد حقيقته بالقلب قطع النبوة بدليل قطعي حتى يكفر جاح لا نكاح القطعي وفيه نسبة للكذب اليه
وحكمه ايضا لزوم العلم به بالجوارح حتى يفسق تاركه اذا لم يغير غرضه بان ترك الصلوة عمد ام اعتقاده ولا يمكن
لانه تركها هو من الشرائع الفرعية دون الاصول لبقائه الاعتقاد على حاله قوله والواجب ما ذكر في اللغة والواجب
وهو السقوط يقال وجبت الشئ اذا سقطت الغرض منه قوله تعرف اذا وجبت جنونها ووجوبها اذا سقط
وانما سمي الواجب به لسقوطه عن المكلف وهي تمييز عن ذات مقدرة اي سقط اعتقاد حقيقته عما لم يلزم كالزوم
في الفرض او سمي بسقوطه علينا عمله يعني لما وجب على المكلف العلم به وكان لزوم العلم به جبراً من الله تعالى دون
اختياره شبهة بالسقوط عليه بغير علمه لا يستطاع عليه شئ بغية بخلاف الفرض فانه ثبت بدليل قطعي فيوجب العلم
فيحتمل اختياره واشترج صدره ويحتمل ان يكون ما خذوا من الوجبة وهي الاضطراب حتى الواجب به لانه مضطرب
اي متردد بين الفرض والنفل وبين الزوم وعلمه فلزمنا على الاعمال والواجب في الشرع اسم لما لزم علينا بدليل
فيه شبهة كلمة ما عبارة عن المشرع فيكون كالجنس لاربعة واحترز بقوله لزم علينا عن السنة والنفل واحترز
بقوله بدليل لا شبهة عن الفرض وذكر مثل الاضحية وتعيين الناحية ونقد بل الا ان كان في الصلوة والطهارة والطواف
وصدقة الفطر والوتر لان كل واحد منها ثبت بخبر الواحد وهو قول علم من وجد سعة ولم يفتح فلا يقرب مصلانا
وقوله علم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله علم قد فضل فانك لا تشك وقوله الطواف بالبيت صلوة وقوله
اذ واعز كل حر وعبد وقوله ان الله تعز زادكم صلوة الاولى والوتر قوله وحكمه ان حكم الواجب وجوب العلم على المكلف
ولزومه بالبدن كما يلزم العلم بالفرض لكونه مأموراً به لا وجوب الاعتقاد لثبوت بدليل قطعي ولزوم الاعتقاد مبنى
على الدليل القطعي حتى لا يكفر جاح الواجب لعدم انكاده دليلاً قطعياً ويفسق تارك العلم به ورد الجزا الواحد
بان لا يبرر العلم به واجبا وانما يفسق لتركه العلم بما وجب العلم به فاما متاولا فلا يبرر العلم بترك العلم بترك الواحد
متاولا مع كونه يبرر العلم به وانما تركه لانه ادى اليه تلاوته باجتهاده بان قال هذا الخبر مخالفة للكتاب والخبر
المشهور او عارضه بدليل قوي منه او رواية ضعيفة او الامر الواحد به محمول على الواجب بقدرته لا اقل يفسق
بترك العلم به لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص والاجاب خصصنا عند التعارض عند انكاد

لا فرق بين الواجب والعرض فانه مترادفان عنده ومعناها ما يذم شرعا تادك قصد اطلاق سوار ثبتت
بقطعي او ظني لانه الاختلاف في طرق اثبات الحكم لا يوجب الاختلاف في نفسه فاختلاف طرق الواجب في الظهور
والخفاء والقطع والظن والشدة والضعف لا يوجب اختلاف في كونه نوافل من حيث انها تثبت
تارة بالقطعي وتارة بالظني لا يخرج عن كونه نوافل وكذا الاختلاف في طرق الدوام بالقطع والظن لا يخرج عن حقيقة
وايضاً تخصيص اسم العرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم فان الفرض لغة السقوط مطلقا مقطوعا كانا
غيره وانما اوجب الساقط كان قطعيا او غيره قلنا ان اراد بكونها مترادفة لغير لغة فقد بان بطلانها لما بينا
من اختلاف معناه وان اراد حكمها في الشرع واحد فقط ظهر فساد ما ذهبنا اليه ان حكم الفرض تكفير جاحده
دون حكم الواجب وايضا المدلول مثبت على حسب الدليل قوة وضعفا والفرقة ضرورة بين ما ثبت بالقطع
والظني قوله في اختلاف الطرق لا يوجب الاختلاف في نفسه كما اختلاف طرق النوافل قلنا ممنوع والفرقة
بينها ظاهر لان الاختلاف في اثبات الحكم او الظن اختلاف في ماهيته والاختلاف في طرق النوافل اختلاف
في لواحق الماهية بعد ثبوتها فلا يقتضي اختلاف في الماهية والجراب عن قوله بان حكمنا بالانسان لا نسلم ان كلنا نحضر
الفرض باعتبار ما خرج القطع المناسب لوضع الفرض والواجب باعتبار ما خرج السقوط والاضطرار المناسب
حكمنا على انه لا مشاحة في مجاز الاصطلاح فكيف اذا ابدلنا **قوله** والسنة الطريقة المسلوكة
الي قوله والتفلا **قوله** لما فرغ من بيان الواجب شرعا في بيان السنة وهي اللغة عبارة عن الطريقة
والسيرة يقال سنة فلان كذا اي طريقة وسيرته حسنة كانت او سيئة بدليل قوله علم من سن سنة
حسنة فله اجرها واجرم من عمل بها الي يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فخلبه وزرها ووزر عملها
الي يوم القيمة وقد يطلق على العبادة قال الله تعالى ولزجد لسنة الله تقبلا اي لعبادة وتجمع على سنن نعم
السنة واما بفتحها فالمساجد والشرع عبارة عن الطريقة الموسومة المسلوكة في الدين من غير الزم على
سبيل المواظبة فالطريقة المسلوكة كالجنس واكثر بقوله من غير الزم عن الفرض والواجب بقوله على سبيل
المواظبة على الفل هذا التعريف للسنة هو التام وما ذكر المصنف توافرا في الفرض والواجب ايضا طريقة مسلوكة
في الدين فله بقوله في غير هذا عن السنة والمراد منه هو ما ذكرنا وانما تركه بدلالة سياق الكلام وهي متساوية
للقول والتعالي وقد يعرف السنة الي قول الصالح ايضا عندنا قوله علم عليكم مبتنى وسنة الخلق الراشد
من يصدق ظاهرا فالتعالي لا يرثي تقليد الصحابة فلا يحل افعالهم سنة وعند تقليد الصحابي حجة في افعالهم سنة

وقل

وقيل المحقق انه لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كان لغتي علم او غير من امة الدين انما
الخلافا في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على ما افعله يقع على سنة النبي علم فقط وعندنا محتمل غيرها
والتمييز بالقرآن وحكمها ان حكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانه انما علم
قد تركها احيا نوافل وكانت واجبة لما تركها ونحو تنبغه على الصفة التي فعلها وقال شمس الامية
حكم السنة الاتباع لانه قد ثبت انه عليه السلام متبع فيما سلكه من طريق الدين وكذا الصحابة بعد وهذا الاتباع
خال عن الصفة الفرضية والوجوب الا ان يكون في الاعلام الدين وشعايره كصلوة العيدة والجماعة فان ذكر
يقرب من الواجب العمل لا بالطريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد جاءكم رسول الله اسوة حسنة وما
ايكم الرسول فخذوه وهي اي السنة نوعان سنة اخذها هذين ايم في تكميل الهدى وهو الدين وذكر لان الهدى
عبارة عن سلوك الطريقة المستقيمة وهن صراط مستقيم فيكون اخذها هذين وتركها هذين لان ترك الطريقة
المسلوكة وسلوك غيرها هو الضلال كصلوة العيدة والاذان والجماعة حتى قال محدثه انه يصير شيئا بتركها
واذا اصّر اهل مصر على تركها امرنا بها فان ابوا قتلوا اعداء ذلك بالسلاح لا يقاتلون على الاصرار على ترك
الفرائض والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فخار بون عليه وقال
ابن توفيق في المقالة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن والثالث من نوعي السنة الزوائد وهي
التي اخذها هذين تركها لا باس به ايا لا تتعلق بتركها كراهة ولا اساءة كسيرة النبي علم في نومه والكلمة والنسبة
ومشيه وافعاله المباحة خارج الصلوة فانما المكلف الاطاعة باقامتها ولا يثبت بتركها الاثم فله فعلها
على مقتضى الطبيعة البشرية فبطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاول الاتباع قال
والفعل هو الزيادة الي قوله واما الرجعة **قوله** لما فرغ من السنة شرعا في بيان انفسا وهو اللغة
عبارة عن الزيادة ومنه سميت الرجعة نقلا لانه زيادة على المقصود من شرع المجاهد وهو اعادة كلمة الله
وقهرا عداؤه ومنه ايضا سمي ولد الولد نافله لكونه زائدا على المقصود بانكاح وهو الولد الصلي والشرع
يراد بانوافل العبادات المشروعة لنا لا علينا حتى يثبت بفعله ولا يعاقب على تركه لخلوها
عن قصد الوجوب مع وصف كونها عبادات وانما جعل التنقل في العدايم لانه غير مبني على اعذار العباد في
فقد العزيمة وايضا مراعاة اركان القيام والقدرة واخوانها وشرايطها كالطهارة والاستقبال ونحوها
على التام مع شريعتهم على الدوام غير مختص بوقت محقق فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه حتى جاز قاعدا

مع القدرة على القيام وهو ميسر على الدابة الى اي جهة توجهت مع القدرة على النزول والاستقبال فيلا
ينقطع عنه فانه يتماثل في شوقه عليه مراعاة الشرايط وادائه على التمام فتركه وانما جعلناه من العزائم مع دخول
الرخصة في وصفه اعتبارا لاصل كون الوصف تابعا وحكمة اي وصفا للنفذ ان يشاء المراء على فعله كونه
عبادة وهو سبب حصول الثواب ولا يلزم على تركه لخلوة عصفة للزوم والمصلحة ويضمن بالشروع فيه عندنا
حتى يجب عليه المضى والانتفاء والقضاء بالافساد خلا فالتا فعي بوفائه بقول لا قضاء عليه لانه متبرع ولا
لزوم على المتبرع ولنا ان المودة وقع قرينة له تعالى وصار مستلما اليه فلهذا فيلزمه الاقام ضرورة صيانة عن
البطالة ان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يسير الى الضيافة الا بالزوم الباقي او القضاء بالافساد
كالمندور صار له تعالى تسمية بالقول لا فعله بالجوارح ثم وجب لصيانته ما صار له تعالى تسمية ابتداء
الفعل المندور فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل الذي صار له تعالى فعله بقاء الفعل اولى لان صيانته الفعل الواقع
قرينة اقوى والبقاء اسهل ولا ابتداء ولذلك شرط النية لا ابتداء الصلوة والسرادة لا ابتداء الفلاح دون
بقائها وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه والشروع يمنع صحة الهبة في الابتداء دون البقاء
والبيع بالحصة مفسد في الابتداء دون البقاء ونطاس كثيرة قال واما الرخصة في قوله واما الم
نوع المجاز اقول لما فزع من مباحث الغزوة شرع في مباحث الرخصة وبيان انواعها والرخصة
بتسكين الحاة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وفتح الحاقيل
عبارة عن الاضطرار الرخص والعيادات في تعريفها فقول الرخصة ما ابيع فعله مع كونه حراما وفيه
تناقض ظاهر لان الاباحة تناقض الحرمة وقيل هو ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه تعريف الرخصة
بالترخص المشتق منها الموجب للمدور غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاكل وقيل الرخصة ما جاز فعله مع
قيام السبب المحرم وهو غير جامع لخرجه الرخصة بالترك كترك الركعتين من الرباعية في السفر وترك الصوم فيه
وقيل الرخصة ما شرع لحد من قيام السبب المحرم فيعمل الفعل والترك ولكنه غير جامع لجميع الرخص
لما سبق في الاولي ان مقتضى قوله الرخصة ما يبي على اعداء العباد ولما كانت الرخصة مبنية على اعداء العباد
واعذارهم مختلفة انقسمت على اربعة انواع الاعذار نوعان من الحقيقة اصداهما احق اي ادخل في الحقيقة من الآخر
ونوعان من المجاز اصداهما اتم في الاخرة كونه مجازا او الحضر استقر المني ويمكن ان يقال الرخصة شرعت مع قيام
السبب المحرم فهو الحقيقة ان ترتب على سببه حكم وهو الحرمة فهو الاحق والافهم القسمة الاخر وان شرعت مع علم

الرخصة

السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الالة والي فهو النوع الاخر من المجاز ثم اعلم انه
المناقشة في اصل هذا التقسيم لان التقسيم على نوعين تقسيم كلتي الى جزئيات او الكل الى اجزائه وظاهر ان
هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني ولا يصلح ان يكون من قبيل الاول لان شرط الكل صدقة على جزئياته بالحقيقة والرخصة
ليست كذلك وانما صادقة على القسمين الاولين بالحقيقة وعلى الباقيين بالمجاز اللهم الا ان يراود به تقسيم ما يخلق
عليه اسم الرخصة مطلقا وفيه بعد قولك واما احق نوعي الحقيقة فما رخص مع قيام المحرم والحرمة في الغامل
معاملة المباح في سقوط المواخذة مع قيام سببه الحرمة وحكمه وهو الحرمة لانه يصير مباحا لان المحرم وحكمه
قابض في القول بالاباحة جميع بين المتناقضين فان دفع بهذا ما قيل حكم المحرم ان كان قائما بالقول بالاباحة
جميع بين الصدين وان لم يكن معه حكم يلزم تخيير العلة لانا نختار ان حكمه مع سقوط المواخذة وله
يلزم من سقوط المواخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المواخذة من لوازم الحرمة ينفي الحرمة
بانقضاء فان من ارتكب كبيرة ولم يواظب عليها بعفو او شفاعته لا يصير مباحة لعدم المواخذة مشكال
هذا القسم ما رخص من اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب بالايمان لعذر الاكراه واطوار في رمضان
وهو مقيم وان له في ما لا غير وجبايته على الاحرام كذا ذكر بعذر الاكراه وكذا تناول المضطر ما لا خير له من الخصة
وترك الحايض على نفسه لهلاك الامر بالمحروف في النسخ عن المنكحة فخر الاحق في قوله احق نوعي الحقيقة اما ان يكون
حقا اذ ثبت فيكون معناه اثبت في كونه حقيقة واقوى او يكون من قوله هو بحق كذا تفعل كذا فيكون معناه اجري
واولي غا طلاق اسم الرخصة عليه من الآخر وانما قلنا بان هذا القسم احق من النوعين لان الحرمة لما كانت قائمة
مع سببها كان شرع الاقدام عليه في مواضع في اعلى درجات الرخصة لان كل الرخص لكل الغرام فلما كانت الغزوة
كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قولك وانما يرخص في الاقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم
وهو احق نوعي الحقيقة لان في الامتناع عن الايمان عا كره عليه واضطر الى اتلاف نفسه صون
بتحبيب بنيته ومعنى بز هو حق ووجه في الاركاب ما اكره عليه واضطر الى اتلاف في حق الشرع كذا اجراء كلمة
الكفر على اللسان واخواته واتلاف في حق العبد كذا تناول ما لا يعز صوت لا معني اذ يتصدق بالقلب الذي
هو الركن الاصيل في الايمان باق فيكون حق الشرع غير فائتة معني وان فاتت صورة وكذا الاحصاء به اي بالقلب
باق معني بترك الحايض الامر بالمحروف وان فاتت صورة وفيما عداها اي فيما عدا الاكراه على اجراء كلمة الكفر على
اللسان وترك الحايض الامر بالمحروف مضمون بالشرع هو القضاء في صورة الاطوار والاضان في تناول اماله

المع والجزء بالمثل في صورة الجنابة على الاحرام كان كلاً تلافٍ معنى لوجود الخلف في غير الاصل باقياً بقاء
والدليل على هذا حديث عام بن ميسرة حين ابتلي به وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف وجدت قلبك قال مطمئناً بالآمان
فقال ان عادوا فعد وفيه نزل قوله تعالى الامر اكره وقيل من طهرت بالآمان الا انه اي الكثرة في الامتناع عن فعل ماكر
عليه واصطفا اليه الصبر على الهلاك المكلف باذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وحق العبد صورة فكان ما جاور او ذكرا
حرمة الكفر فامة لا تنكشف بحال القيام حق الله وحرمة تناول ما لا يغني قايمة لقيام حق الغير ولكن خص بغير
الاكره او الاصطفا ليقدم خفة احتياجه فيكون هو بالصبر باذلاً لنفسه لبقاء حق الله تعالى وحق الغير طاب
لثواب الآخرة وانما راعى كناية الدين فيكون ما جاور وبذل النفس لعداء الدين مشروع لا في الجهاد في سبيل الله فكذا
ههنا والدليل عليه حديث خبيص صبر عن ذلك حتى صلبه وسماه النبي صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وقار في مثله هو في
في الجنة بخلاف النوع الثاني وهو ما يرتفع فيه بعد ذكر اي دعاء لم تعامله للمباح مع قيلم السبب المحرم وتراخي
حكمة الزمان زوال العذر حيث لا يكون فيه باذلاً بالصبر وما جاور بل يكون متلفاً نفسه اشواً لما كان السبب قائماً
كافة رخصة حقيقة ولكن لما تباخى حكمة عنه كان هذا القسم دون الاول وهذا لان كمال الرخصة بكل العزيمة فاما
كان السبب مع الحكم قائماً كان اقوى مما تباخى حكمة وفيلق قيام السبب مع تراخي الحكم تاجيل الدين فان سبب المطالبة
قائم والمطالبة متأخرة ونظر الاول والآخر في حال اذا لم يطالبه صاحبه ومثال هذا القسم فطر المريض والمسافر
شهر رمضان فانه يستباح بعد المرض والسفر مع قيام السبب وهو شهر وشهر وتوجه الخطاب العام
بقوله تعذر شهر منكم الشهر فليصمه وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة او في الاضطرار رخصة حتى كان
الصوم رمضان في السفر افضل ولا فطار عند نأخله قالوا فحق بولك سببه وهو ما ذكرنا وترددت الرخصة
اي في معنى الرخصة من حيث ان لم يتعين اليسر فيها بل العزيمة تودر اي تحصل معنى الرخصة وهو اليسر
وجه من حيث تضمنتها بالتحتم بالعزيمة يسر موافقة المسلمين فان الصوم مع المسلمين في رمضان اليسر
من التسرف بعد مضيقه اذا البلور اذا عمت طابيت فكان الاضطرار او في مع ان المؤدى عامل به فغيره او في الوفرة
والمتفرغ عامل بنفسه فيما يرجع الى الترفية فكان الاول او في قوتك الا ان يخاف على نفسه هذا استثناء في قوله
الصوم افضل يعني اذا خاف عانته الضعف او زيادة المرض او الهلاك بسبب الصوم والصبر عليه اذا اكره بالافطار
في السفر او حالة المرض فيحتمل ان الفطر او في صورة الضعف وزيادة المرض او واجباً في صورة الهلاك وليس
ان يبذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلاً به قاتلاً نفسه لما صار مجاهداً به وهو الصوم من غير المقصود وهو اقامة

حق تأخر عنه الى اذاراك
علة فزايام آخر فيكون باليسر
اشواً اذا افطار لازمة
هذه الحالة فلو بطل نفسه لاقامة

حق الله لانه موخر غير قائم في الحال وذكر حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي مجاهد به مع الكفار بخلاف المكر
واخوانه يخلف في المكر على اجراء حكمه المكفر والافطار والجنابة على الاحرام واخوانه كتناول المضطر ما لا
وترك الحافظ الامر بالمعروف في القسم الاول حيث يكون الصابر فيه ماجوراً او ذكراً لان السبب في النوع الثاني
قائم ولم يتأخر عنه حكمه فيكون الحق قائماً وان رخص في ذلك ما كان الصابر على الهلاك مقبلاً على
مظهر الطاعة فكان ما جاور الكافر وان التلغى ثمة اي في صورة الاكره في القسم الاول واخوانه يضاف اليه
وهو المكره فله يكون هو مرتكباً للمحذور بالامتناع بل مظهر للصلاة في الدين فيكون ما جاوراً واما ههنا معني
في الصوم في السفر التلغى يضاف اليه نفسه بالاستقامة على الصوم وترك الافطار فيكون حراماً لكونه متلفاً
لنفسه بلا قايمة ولا قيام حق هذا اي بنظر القسم الثاني كمن دخل دار الحرب للقتال وصل وهو يعلم انه لا يقاومهم
ولا ينكسحهم لا يسعه ذلك لان اقامة حق الله تعذر في الجهاد انما هو بقدر اعدائه بكسر شوكتهم وببذل نفسه لا يحصل
ذكر اي اقامة حق الله تعذر في الجهاد بل يصير مضيقاً لنفسه من غير نفع المسلمين ولا نكابة في المشركين فكيف
انما بخلاف الامر بالمعروف اذا خاف تلف على نفسه مع ذلك اقدم عليه حتى قيل حيث يكون مجاهداً في سبيل الله
ما جوار باذلاً لنفسه في طاعة لان المقصود بالامر بالمعروف وهو جبر القضاة عن المعصية وتفرق جمع النفقة
وبه اي يبذل نفسه بمحضه اذا كان الظاهر انه اذا قتل فيما بينهم يتفرق جمعهم خوفاً على من يرتب عليه من المواخاة
بالقسم ثم احسن المصنف وروده انه ربما لا يتفرق جمعهم لشوكتهم وسلطنتهم استدراكاً لما دلل عليه
اثنان وهو قوله وان ذلك اي قبل الامر بالمعروف يؤثر في باطنهم بالذمة وخوف العقوبة في الآخرة لا سيما مع اعتقاد
حرمة ذلك وان لم يؤثر في ظاهرهم لشوكتهم فيحصل به المقصود وهو الزجور في الكفار فانه لا يحصل لهم يقتل
المقدم على قتالهم فكافة الظاهر ولا اثر في الباطن لكفرهم واستباحة قتلهم لا يحصل لهم التشنج يقتلهم سارز
لقتالهم فافترقا ذاك واما التمر نوعي المجاز الى قوله ولا يلزم بحكمه موسى علم لا قول لما فرغ
من بيان نوعي الرخصة حقيقة شرع في بيان قسميها مجازاً وادغم اقواها فقال واما التمر نوعي المجاز اي اتم بكونه مجازاً
ما وضع عن امر الاضري اي التفرق والاعلان اي الاعمال الشاقة والاحكام المخلطة التي كانت على من قبلنا
كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الخلد والثوب والحراف الغنايم وعدم
جواز الصلوة في غير المسجد واما ما لا يلزم لزوم الخلق فان هذا القسم يسمى رخصة مجازاً لا لعدم سببه وعدم
شرعية حقيقة ومقود اصله عن اقله مدخل تحت الرخصة حقيقة وهو ما استجيب مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن

السبب موجودا فحقنا اصله لم يكن رخصة حقيقة ولما كان الشيخ محققا تخفيفا علينا وتيسيرا لنا كسائر
 الرخص تصور بصورة الشيخ فتمت رخصة مجاز المشاهدة الصورية قوتها والاربع من اقسام الرخصة
 ثانيا فيسمى المجاز منها وانقص من القسم الثالث فيكون مجازا ايضا سقط عن العبد مجزوع السبب من كونه موجبا للحكم
 في محل الرخصة مع بقاءه موجبا للحكم في محل الرخصة مع بقاءه موجبا للحكم في الجملة في شريعتنا فمن حيث
 سقط في محل الرخصة اصلا كان القسم الثالث في كونه مجازا ومن حيث ان السبب وحكمه مشروعا في الجملة شرعا
 اخذ شيئا بالحققة ففقد وجه كونه مجازا وكان دون القسم الثالث في المجازية ولكن لما كانت جهة المجاز غالبة على
 شبه الحقيقة باعتبار ان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها كانت جهة المجاز
 اقوى ونسب هذا النوع رخصة اسقاط على غير ان حكم العزيمة فيها سقط اصلا مثال هذا القسم سقوط حرم
 شرب الخمر والكل الميتة عن المكروه والمضطر بالاباحة للاستثناء اياها المذكور قوله تعالى وقد فطر لكم ما خرم عليكم
 الا ما اضطررتم اليه وهذا استثناء من حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكان حكمه الاباحة
 وسقوط الحزمة حتى لو قتل بالاشهاد لا يمتنع عنه كونه مجازا كما مر وهذا الاستثناء من العذاب لا من الميتة
 يسهل ايا المكروه المضطر حتى يدل على الاباحة اذا تعدى لانه والله اعلم من كثر بعد ايماننا فعليه غضب الله ولهم عذاب اليم الامن اكبر
 فحمله يقتضي عدم غضب العذاب ولا يلزم من استثناءها الاباحة كما ذكرنا لان كلمة من جواب فيكون جوابا وهو
 قوله فعليه غضب الله محذوف فباللغة السياق وذكر صاحب الكشاف وجه اخر وهو انه استثناء من كلام سابق
 وحاصل المعنى انما يقتضي الكذب من كذب الله من بعد ايمانه واستثنى منهم المكروه فلم يدخل تحت حكم الاثم الا على
 هذا الوجه ايضا لا يمكن استثناء من الحزمة وروى في بعض النسخ ان حرمته شرب الخمر والكل الميتة لا ترتفع في
 حالة الاضطرار ولكن رخص له الفطر والكرمال الغير وهو احد قولنا في استثناء ما فيه ذهب كثير من العلماء
 والمذهب الظاهر عندنا ارتفاع الحزمة وانما الخلاف يظهر فيما لو صرح بمات يكون اشعا عندنا وما جواز اعدائهم
 وفيما لو طفق الاياكل حراما لا حشيتا بالكل الميتة في المحض عندنا وبحث عندهم واستدلوا بقوله تعالى فمن
 اضطر في مخمصة غير متجانف لاثمها فممن وعشته الضرورة الى تناول هذه الحرامات في جماعة غير بائس الى
 ما تؤمنه وهو الاكل فوق ستر اثم من فان الله يعفو عن قوله الاكل حرام عليه حالة الاضطرار وجميع ما يورد
 في شرع الرخصة لعدم ذكره في قوله تعالى انما حرم الله الفحشاء والمنكر والحرمات غير انما تعبدت
 المواظقة وحمة علينا كما في الاكراه على اجراء الكفر غير ان السنان قلنا اما اطلاق لفظ المغفرة مع الاباحة فبالاعتبار

ولما سقط الحزمة لا
 يسهل ايا المكروه المضطر حتى
 الصبر عنها ابر عز شرب
 الخمر والكل الميتة حالة
 الاكراه والاضطرار
 حتى لو قتل ومات بالاشهاد
 عنها كونه اثمًا محذوف
 الاستثناء من قوله تعالى
 الامن اكبر وقوله مطهرين
 ما لا يمان حشيتا لا يمان
 اباحة اجزاء كلمة الكفر
 على السنان وسقوط
 الحزمة مع

ان الاضطرار المخصص للتناول يكون بالاجتهاد وعسي يتناول ايداعا قدر الحاجة فعسى عليه رعاية ذلك
 فيمكن الحالة فذكر الله تعالى المغفرة لذكره في يد اهل تقار الحزمة ولان حرمته شرب الخمر لصحة العذر
 عن الاختلاط وحزمة الميتة للاحرار غير تعدى حيث الميتة فلم يستقم صيانته البعوض لغوان الكفر
 اذا في قوته قوته فكان اطلاق القدر في هذه الحالة اسقاطا للحزمة في الصبر لم يصح انما يتغير
 بل لا يجوز مضيقا نفسه بغير فائدة فكان اشفاقا وسقوطا مشترطا والعينية بالجزء عطف على
 قوله كسقوط حزمة تناول الخمر مثالي اخر للقسم الرابع ببيان ان العينية مشروطة بالمسح بان يكون
 في ملكه اياها موجودا في الحال مقدور التسليم لمثبت القدرة عليه في سقط هذا الشرط السبب رخصة
 بالعلم للام نهي عن بيع ما ليس عند الاصلين وحق في السلم حتى لم يبق العزيمة مشروعة ولهذا كانت
 العينية في المسلم فيه مفسدة لعقد السلم بعد ان كان مضمونا في غير السلم وذلك لان سقوط هذا الشرط
 رخصة للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلة تهم مع توفر صلح الارام
 الى المقصود بحصول الذبح فلا يجوز حالا واليه الاشارة النبوية بقوله فليسلم الي اجل معلوم وانما قلنا
 بان هذه الرخصة مجازية فرحيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعة الرخصة
 الحقيقية يشترط فيها بقاء السبب مع الحكم او بدونه ولكن هذه الرخصة شبهة بالحقيقة فرحيث ان
 العينية مشروعة في الجملة بخلاف الاصل والاعلان فانها ساقطة مطلقا فوكس وسقوط غسل الرجل
 ابرعنا في شطر الصلوة ابرعنا في شطر المسافر بالجزء ايضا عطف على ما سبق مثال ان اخرا ان القسم
 الرابع فان سقوطها من قبل رخصة الاسقاط كسقوط العينية في السلم مع كون غسل الاكابر
 مشروعة في الجملة كرافضة عدم الخف والحض كالعينية في غير السلم اما استطاعت غسل الرجل لعدم
 سرية الحدث الى القدم لكون الخف ما دغا ولا وجوب بدون الحدث فثبت ان غسلها سقط وان
 المسح شرع للتيسير ابتداء ولا يرد على هذا ما ذكره في الهداية في باب المسح على الخف بقوله لكن من رآه قوله
 فمسح اخذ ابا العزيم كان ما جواز هذه اشارة الى انه في قبل رخصة الترفية اذ لو كان من قبل رخصة
 الاستقاء لما كان ما جواز عدم بقاء العزيمة مشروعة فيها وانما لا يرد هذا لان الرخصة قائمة ما دام محققا
 فاما بعد نزع الخفين زالت الرخصة في حقه لزوال سببها فله كسقوطه في ذلك القيد وانما سقوط شرط
 الصلوة من المسافر منه حيث كان ظهر كفي وليس له الاحمال كما في الفجر ليس له ان يصلي اربعين السبب لم يبق

فان اطلاق مجازي في الموضع غيرية تعالها اصلا لا يجوز عليه اطلاق الرخصة حقيقة ولا مجازا على
 لواطتوا لجاز فيل هذا الجواب ليس بذلك لان اطلاق الرخصة مجازا على وضع الامر والاغلال لم يكن مناسبة
 وبين الرخصة حقيقة في اطلاق ان كان فذلك بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصة على جميع شريعتنا وهو غير مشروع
 ولا مناسب لعرفنا وشرعنا واصطلاحنا وقولنا اطلقوا لجاز ان كان المراد بالاجواز الامكان الذي ينفق الامتناع
 فمتى وان كان المراد به الاصطلاح فمنع هذه الرخصة ليس بشي لاننا نختار ان اطلاق الرخصة على الامر والاغلال
 لمناسبة قوله فذلك بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصة على جميع شريعتنا قلنا لا فذلك لكونه في ظاهره فان
 وضع الامر والاغلال انما سمي رخصة باعتبار انهما كانا مشروعين على من قبلنا فوضعنا عنهما خفيفا يشاء
 الرخصة الحقيقية اما جميع شريعتنا فما كانت مشروعة على من قبلنا ثم وضعت عنهما تخفيفا بل هو مشروع علينا
 ابتداء بعضه على امر اصلي غير متعلق بالعوارض فسميها عزيمة وبعضه متعلق بالاعتذار فسميها رخصة
 وليكن سميها وجوب المجوز للاستعارة فقوله وهو غير مشروع ليس بشي لانه لا يلزم من الجواز الوقوع وفي قوله هو
 المجوز فيه ما فيه ثم قوله ان كان المراد بالاجواز الامكان الذي هو تقييد الامتناع فمتى لم يكن بشي لانه ان اراد
 بالامكان الامكان العام فهو ليس بتقييد للامتناع بل هو عام منه وان اراد به الامكان الخاص فنقيضه الامكان
 خاص وهو عام في الامتناع ايضا لو وقع على الوجوب ايضا قال لا يلزم تخيير موسى على قوله ناب وجوبه
اقول لما فرغ من باب الدليل على المطلوب شرع في جواب ما يرد نقضا عليه فقال لا يلزم على الدليل المذكور تخيير
 موسى على كونه مختارا بين القليل والكثير وهو الذي شاع في كثير من الجاهل من الاخبار انه تعالى
 بقوله ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت قل عداوان قد خيرة بين الاول والاكثر في جنس واحد مع تعيين
 الفرق في الاقل فقل على جواز مثل هذا فانتقد هذا ما ذكرته من الدليل فاجاب بان هذا التخيير ليس من هذا القبيل
 لان الثمانية كانت موصولة بالافعال والكثرة هو الزيادة عليه ثم ان موسى علم ان يتخير عما عداه ففضل
 منه من غير لزوم عليه واليه الاشارة في قوله بعد فان اتهمتم عثرا فمختر لكم فلا يكون تخيير بين الاقل
 والاكثر الواجب وهو غير ممنوع هنا اي مثل هذا الشرع من غير لزوم غير ممنوع في قصر المسافر ايضا لان الزيادة
 على الضرر وينتقل ما شئت فقل يرد عليه التفسير ما ذكره من انما هو الحكم ثم ورد عليه اشكال وهو ان يقال فاذا
 كان السفر اياما شاة فلم يمنعكم الاكل فدفعه بقوله غير ان الاشتغال باداء النذر في كل حال الذي هو حرام اذ في
 حلق النذر بالزجر قصد قبل الاكل ابطاله وهو حرام بقوله تعذر ولا يبطوا اعمالكم النذر بركعة مفصلة للفرص

اعدا القصر رخصه استفاض من بيان دفع رخصه سوء
 الا ان السبب في ذلك ان سبب الراكب في كل وقت
 ما هو وظل السبب في دفعه لا يجوز والسبب في كل وقت
 مشددا للفرص فاذا حصل ارادوا وجعلوا رخصته لانه لو كان
 لم يبعد عن ذلك صلواته كما لا يخفى

هنا اي في مسألة القصر ففتح اي من التفرقة قبله اي قبل اكمال الوجوب بالنعقة الاولى لا بعد اي لم يمنع من التفرقة
 بعد اكمال الوجوب بالنعقة الاولى ثم اعلم ان مثل هذا التخيير انما يمنع من الواجبات دون المستنقعات
 فلا يشك عليه قوله فان فاتته صلوات اذن الاولى واقام وكان مختارا في ان شاء اذن واقام وان
 اقتصر على الإقامة لانه هذا تخيير بين القليل والكثير ولكنه في غير الواجب قوله ولا يلزم من العبد المأذون في الجمعة
 اشارة الى جواب نقض آخر وهو ان العبد المأذون في الجمعة مختار من صلوة الظهر والعشاء والجمعة وكثير
 وهو تخيير بين القليل والكثير من غير تضمن دفع تقرير الجواب انهما اي الظهر والجمعة غير ان هذا لا يجوز
 بناء اصرها على الآخر ولا يجوز اصرها بنية الاخر ولا يصح اقتدار مصلى الظهر بمصلى الجمعة وبالعكس شرط
 للجمعة بالا يشترط للنظر فيها متغايران وعند المخاير لا يتعين الفرق في الاقل عدا فيصح
 التخيير طلبا للرفق بخلاف ظاهر المسافر والمقيم لا تخادما ولهذا صح بناء اصرها على الآخر فتعين الفرق
 في الاقل فله تقييد التخيير وفغا بهذا الى الجواب الذي ذكرنا بانه عند المخاير لا يتعين الفرق في الاقل عدا
 بحاجه عن نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعله وهو محسب فخير بين الوقت بالذکر وهو صوم سنة وبين كفارة
 اليمين وهو صوم ثلثة ايام في قول محمد وهو رواية في حقه انه رجع اليه قبل موته لثقة ايام فانه كان يقول
 الا بانه متعين عليه الوقت بفصل النذر ثم رجع الى القول بالخيار بين كفارة اليمين وبين عينا الذم وهذا
 اذا كان شرطا لا يريد كونه لانه فيه مع اليمين وهو المنع بخلاف ما اذا كان شرطا لا يريد كونه كقولنا ان شق الله
 موسى حيث لا يختار بل يلزمه عمن ما سمي لا يغني عن اليمين فيه وهو التفضيل هو الصحيح وهو دور
 هذه المسئلة نقضا على الدليل المذكور وهو ان يقال تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهو الصوم فينتقد
 به ما ذكرته وانما قيد بكونه محسرا اذ لو كان موسرا لم يكن باصلا لاشياء الثلثة دون الصوم فتقرر الجواب
 ان صوم النذر وصوم الكفارة متغايران معن وان اتفقا صورة لان اصرها وهو صوم سنة الذي هو
 قربة مقصورة خالية عن معنى الزجر العقوبة لكونه مأمورا به بقوله تعذر وليؤفوا نذره والآخر
 وهو صوم ثلثة ايام قربة غير مقصورة لكونه كفارة شرعت زجرا عقوبة وجبت للخير وهو شك حرمه
 اسماء وخلف الوقت المذكور باليمين وعند المخاير لا يحتق مع الفرق في الاقل بل يصح التخيير طلبا للرفق
 عند وفي مسألتنا اي مسألة طر المسافر الى المقصود الاكل سوا بدليل اتفاق الاسماء والشرط فله تقييد
 التخيير في افضاء اي ما ذكرنا من تخيير بين القصر حتى المسافر كما تدبر اذ اجن ان مولا الاقل من الاكثر

هذا اذا كان المتعلق
 بشرط لا يرد وقوعه
 كما في كلامه
 المقصود منه المنع
 من العمل في ذلك
 المتعلق بشرط وقوعه
 فتقرر من ان
 يقول ان شق الله
 موسى ان قدم ففعله
 كذا ففعله كذا
 هو الذي لا يرد

وقية المدبر غير تخيير بين الارش والقيمة لا اتحاد الجنس اذا الملية المعصودة لا غير الفرق متعين في الاقل
 العبد ان يخلو في جنابة العبد حيث يختار مولى بين دفع العبد الى ولي الحياة وبين الفداء بالغام ابلغ وان كان
 احدهما اقل والآخر لا يتعين الاقل لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مالى والاخر
 رقية فاستقام التخيير لطلب الفرق عند وهو نظير العبد الماذون في الجملة تخيير بينهما وبين الظاهر واعتبر
 على قوله انه يتخير بين الوقار بالندوة وهو صوم سنة وبين صوم ثلثة ايام بانه لا خفاء ان وجوب الوقار اولى من
 التخيير لان النذر واجب على نفسه صوم سنة ان فعله او الواجب لا يقطع بشئ بخلافه واذا التخيير
 في الواجب غير جائز اذا التخيير في الواجب والالحاق تركه فله يكون واجبا وايضا لا يخلو من ان يكون معنى
 اليمين حاصله في هذا النذر او لا فان لم يكن فلا يصح ترك الوقار واعتبار اليمين وان كان فيكون هذه الصيغة
 مجازا فيه وحقيقة في النذر والجمع بينهما لا يمكن فترعاية الحقيقة او لا ايضا الى المجاز مع امكان الحقيقة
 اجيب بانه لا فله ان الواجب لا يقطع بشئ آخر اذ يجوز ان يقطع بما اعتبره انما هو مستقلا وقد جعل
 الشارع الكفاية مستقلا بقوله النذر يمين وكفاية يمين قوله التخيير بين الفعل والترك لا التخيير
 بين الفعل وفعله اخر فانه يجوز ان يكون الواجب احدهما لا يمين قوله لا يخلو من ان يكون معنى اليمين حاصله في
 هذا النذر او لا الى اخره قلنا معنى اليمين حاصل فيه لكن بطريق الحقيقة دون المجاز لان مجموع كلامه
 يميز لا تخليق والتخليق بالشرط يمين حقيقة لا عرفي فان اليمين بخلافه تخليق الجزاء بشرط صريح وايضا
 قصده منع النفس عن فعل الاجاب الحرمة ولكن جزاء كلامه وهو الجزاء صيغة النذر فاذا اجتمع كلامه
 فيعلم بانها شارة قبل هذا الجواب ليس بيمين لان اليمين التي هي حقيقة لا يخلو من ان يكون محروقة الشرط وهو
 قوله ان دخلت الدار ومع جزاء وهو قوله ففعل صوم سنة الاول باطلا لاتفاق الثاني اذا جعل قوله ان
 دخلت الدار ففعل صوم سنة ميمنا بالحقيقة فلا يخلو من ان يعتبر بحمله صيغة من الحالة ان يكون مجازا في النذر
 او حقيقة فيه بجهة اخرى الاولى يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في استعمال واحد والثاني يوجب القول
 بعموم المشترك قد بان بطلان فله اذا اعتبر ببعض صيغته ان يكون مستعملا في النذر مجازا او حقيقة
 فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ايضا لان جميع الصيغة حقيقة في اليمين وبعضها مستعملة في غيرها وهو
 باطلا فاقاله وهو ليس بشئ لانا نختار انه يميز مجموعة من الشرط والجزاء ونذر بحزبه وهو الجزاء حقيقة
 فله يكون قولنا بعموم المشترك لانه يلزم في كل لفظ واحد عينه مستعملة في معنيين مختلفين وايضا اتقا

التخيير في الواجب غير جائز
 على الإطلاق ممنوع فانه
 التخيير ثابت في الواجب
 المحذور والتخيير الذي ينافي

تكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو استعمل اللفظ واحد بعينه لهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الجمع
 غير الجزئ فيجوز ان يكون المجموع حقيقة لشيء والجزء حقيقة او مجازا لشيء اخر بدون لزوم محذور
 لما في من اقسام الكلام
 من الغرمة والرحضة شرع فيما ثبت به تلك الاحكام من اقسام القرآن لتوقف معرفة ما علم معرفة تلك الاقسام
 وهي اربعة اقسام بالقسمة الاولى الى الاول في وجوه المنظم صنفه في خمسة واثنان في وجوه البيان به واثنان
 في وجوه استعماله والاربعة في وجوه الاستدلال به ووجه الحصر ان يقال النظم في الكلام اما المتكلم او السامع
 لعدم الثالث فان كان له متكلم فاما ان يكون في اللفظ او المعنى وفي اللفظ اما بحسب الوضع او بالاستعمال
 فكان بحسب الوضع فهو القسم الاول والاستعمال فهو الثاني وان كان في اللفظ او المعنى
 فهو الرابع ثم كل واحد من هذه الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام كاسياني في مواضع مختارة ستة عشر قسمها
 اما القسم الاول فان وضع لم يزل واحد فهو الحاضر او لاكثر بطريق التناول فهو العام او البديل فان
 ترجم بعض وجوهه بخلافه فلهذا هو الاول والا فهو المشترك ولما انظم مع هذه القسمة عشرة
 اربعة يقابل القسم الثاني في صائر كل واحد من قسماته ثمانية مواضع هذه الاقسام
 قسم خامس شمل الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومكانها واحكامها فبلغت
 الاقسام ثمانية ثم قال صاحب الكشف ما ذكره عامة اثنان جاز في بلوغ الاقسام الى ثمانية مشكل
 لان التفسير على انواع تقسيم الجنس الى انواع وهو المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة
 بين الاقسام وتقسيم الكل الى اجزائه ولا يجوز فيه صدق الكل على كل قسم حقيقة وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه
 كالانسان الى عالمه وكاتب وغيره ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع من يوصف به الكتابه ووزن العلم
 وبالعكس ليميز كل قسم غير الخارج وما نحن فيه ليس من قبيل الاول لعدم اشتراك المورد فيه من الاقسام
 اذ لا يحكم على ما خذ العالم بانه عام وكذا الباقي بل لا يمكن الحكم على ما ذكرنا بانه من الكتاب المذكور هو اصل
 مورد التقسيم ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الحاضر وكذا الباقي ولا من
 قبيل الثالث لان معرفة ما اقتضى اشتقاق لفظ الجاهل ليس وصفا حقيقة وكذا الباقي فلا يمكن التقسيم
 بهذه الاعتبار ايضا ولئن سلمنا المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به لا يستقيم
 ايضا اذ لا بد من تميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر قابلية التقسيم بالقول بانه الحاضر اربعة

اقسام والعامة كذلك الى آخر الاقسام وقد تعدد ذكرها لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد افراد
كل قسم اذ ما من خاص الاول لا يسمى ما أخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه
المعاني ولا يقال التميز بين المعنيين ثابت عقلا فكيف لصحة التقسيم لانا نقول ان لكل المكلف ساقط
في التقسيم ليس ذلك عادة اهل العلم ولا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصاً في العلوم الاسلامية
لنجد الاعتراف فثبت ان التقسيم الى ثمانية غير متفرد بل الاقسام عشرون لاذكره الشيخ في شرح
الاعلام ولكن للقسمة معنى وحكم وترتيب ولا سمة ما ذكرنا ان كونها عشرون كلاما ايضا والشيخ لم يرد
بقوله فظهر من انه قسم الاقسام الاربع المتقدمة لانه لا يستقيم ذكرها بذكرها بل اراد ان معرفة تلك
الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها كما يقال المفضل هو السبع الثامن في الكشاف
بحذف بعض الهمزة وفيه بحث اما اوله لانه جعل التقسيم المصطلح تقسيم الجنس الى انواعه وهو
ليس كذلك بل المصطلح تقسيم الكل الى اجزائه انما هو ان يكون جنسا او نوعا او فضلا او خاصا او عرضا
عاما غير مختص بتقسيم الجنس الى انواعه او تقسيم الكل الى اجزائه والتقسيم الثالث الذي ذكره وهو
تقسيم الشيء باعتبار احواله وخصاله فيكون تحت الاول فله حاجة الى ايراد ذكره وحمله تحت الثاني
من التقسيم اما ثانيا فلان هذه التقسيمات اعتبارية باعتبار العوارض الاحتمالية للفظ القرآن
على معناه بان يقال لما كان القرآن نظادا الى العلم المعنى باعتبار النسبة الى معناه اربع تقسيمات باعتبار
كل واحد من تلك الافراد صادقة عليه فانه يقال لللفظ باعتبار معناه اما خاص او عام او مشترك او مآول
او ظاهر او نقيض الى اقسام الاقسام لان ما كان ينبغي ان يقال في القسم الرابع ان او مشير او معبر او مقتضى
لا عبارة او اشارة او دلالة او اقتضا او امره سهوا فان المصدر قد يطلق على الفاعل كالعبد على العاقل
ثم يكثر ان يعتبر كل واحد من هذه الاقسام اربع اعتبارات صادقة عليه بان يقال الخاص مشترك
مركب او غير مركب على كذا او مراد من الشرع كذا او حكمه كذا او قسم عليه الباقي في الحقيقة مورد القسمة
الاعتباريات والعوارض الثلاثة لنظر القرآن الدال على معناه والا اعتبارات اللاحقة له امر كلتي
فيكون هذا من قبيل تقسيم كل الى الجزئيات والمالكات الاعتباريات وعوارض نظر القرآن بالنسبة الى
معناه جعلت اقسامه لتعلقها بالافعال وان شئت وهذه الحقيقة لا قسم منها الى كونه امرا او نهيما
واستغناء ما غيرها او غير ذلك بحسب متعلقاته وهذا ذكر صاحب الكشاف في قوله وانما ينفو احكام الشرع بحرفه

اشياء بما يقوله اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن قسم شمل على
والعام والمشارك والمآول وقسم آخر يشمل على الظاهر والنقص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواها يشمل
على الحقيقة والجاز بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشارك والمآول باعتبار ثمة جوهه ينقسم
الى الظاهر والنقص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالخوف ينقسم مجنون ومهمومة بجهة ثم الى
رخوة وشديدة بجهة اخرى ثم الى متعلية ومنخفضة ثم الى منطبقة ومنفحة على ما عرف
فلما جزم يجوز كون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ومجازا باعتباراته ولا يجوز كونه خاصا
وعاما ظاهرا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكمه ولهذا انتهى كلامه وهو تصريح باحدى التقسيمات اعتبارية
كل اعتبار من هذه الاعتبارات يتميز بذاته او بعوارضه اعتبارا اخر فيحصل التميز بذلك بينها وايضا
اشتقاق كل فرد من افراد الخاص يتميز من غيره بما دونه والذكر يؤكد ما ذكرنا في التقسيم باعتبار العوارض
اللاحقة للمنظم ما ذكر بعض المحققين في اصحابنا له دبره محققا مادقة نظرا حيث قال ان الاقسام
في الحقيقة يبلغ الى سبعة وثمانية وستين قسما وذلك لان البحث العاقل والي النظر اما ان يكون الى
الفردات او الى المركبات او اليهما جميعا اما اللفظ المزدوج فاما ان يكون معنى واحدا وهو الخاص او اكثر
وحسب اما ان يكون من المعنيين اختلف لآب الحصة وهو العام او بالحقيقة وحسب اما ان يكون للفظ
اولوية بالنسبة الى واحد منها او لا يكون الثاني المشترك ولا والمآول واما الثاني وهو ما ذكرنا عايد الى المركبات
فقط اما ان يكون ما هو المقصود من الكلام او في الظهور للسامع او لا او لا واما ان لا يساق الكلام لاجل
هو الظاهر او ليسا في لاجله وهو اما ان يقبل التفسير فهو النقص او لا يقبله ويقبل الشيخ وهو المفسر او لا يقبله
وهو الحكم وان لم يكن او في الظهور للسامع فاما ان يدرك بنفسه الطلب وهو الحق او بالطلب مع افتاء
وهو الخطر او ببيان اشارة وهو الجمال او لا يدرك باحد من الوجوه وهو المشابه واما الثالث
وهو اما ان يكون مشترك بين الفردات والمركبات فكل فرد او مركب فاما ان يستعمل على ما وضع عليه عقل
او وضعا وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد من الوجهين اما ان يكون كثيرا استعمال وهو الصريح او لا وهو
الكناية فلهذا الاربعة لكونها مشتركة بين الفردات تحتها في الاقسام الاثنى عشر فبصير الاقسام ثمانية واربعين
ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحدة منها اما من اللفظ قصديا كان وهو العبارة او غير قصدية وهو
الاشارة واما من المعنى ضروريا كان وهو الاقتضا او غير ضروري وهو الدلالة فحين معتبر في كل واحد من

بان

السامع

من الثمانية والأربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وسبعين فساد كل واحد من هذه المبالغ اعتبارات أربعة الوضع
 في اللغة والثاني في الشريعة والثالث الحكم المطلوب منه والرابع التمسك عند التعارض فيصير المبلغ سبع مائة
 وثمانية وستين فيصير المبلغ مائة واثنين وسبعين فساد كل واحد من هذه المبالغ اعتبارات أربعة الوضع
 أكثر من ذلك وتعلم التحقيق فيه أن موضع أصول الفقه فيه الأدلة الشرعية والكتاب والسنة منها وهما
 بيان فيجوز على الأصول أن يبحث عن العوارض التي يلحق بها فسادها أو عاكسا إلى آخره لا قسم الخمر
 ثم يعرض لهذا القسم أعرض آخر فيجب عليه بحثه عما لمكونها مشتقة من كذا إلى آخره وهذا المقدار
 كاف في نسبة هذا البحث وتبناه محتاج إلى الكلام أبسط منه بطول الكتاب بذكره ولنرجع إلى المقصود
 فقولنا وجوه النظر معناه نوع في بيان طرق اللفظ أراد بالباب النوع ومنه من تعلم باب العلم
 أي نوعا منه ووجه النسبة لفظ يقال ما وجه هذا الأمر أي طريقه وأراد بالنظم اللفظ اللفظ اللفظ
 اللفظ الذي هو الأصل استقام الشيء من اللفظ على القدر ليس بآية في اختيار اللفظ لذكره في المقدم بيان
 وجوه النظر لأن اللفظ في اللفظ بالوضع المفعول مقدم طبعا على سائر الاعتبارات فيقدم وضع اللفظ
 صيغة ولفظ في اللفظ استراد فان وقيل أراد الصيغة الحقيقة وباللغة المادة فان لفظ معنى لغويا
 يفهم مادة تركيبة المفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التدوين في محل قابل للمعنى صيغيا يفهم
 من هيئته معنى حركاته وسكناته وترتيب حروفه وهو قبيح ذكر اللفظ الماضي وتوضعه مسنده وتذكيره
 إذا الصيغة والصيغة الدال على النظر في الحقيقة لا في المادة واعتبر بالقضية فانها كالمادة والصوت العارض
 عليها من كونها حاتما وسوارا وغير ذلك الحقيقة العارضة عليها ولهذا اختلف المعنى المادى باختلاف المواد
 كضرب ونهر وفتح والصيغى باختلاف الصيغ والماضي والمستقبل والأمر مع بقا المعنى المادى في جميعها
 وتامة معروفة في المطولات وقد مر وجه الخط الأربعة المذكورة قوتها وهو كل لفظ وضع لكذا أو لا يبراد
 على ذكر كلمة كذا في الحد بانها لا تزداد والحد للحقيقة والجواب بان المشايخ لم يلتفتوا إلى تكلفات أهل المنطق
 مشهور والأقرب أن يقال ذكر كلمة كذا في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الأمر مستغنى عما يعرف بالاشياء
 بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد في غير مستبعد ولهذا لوقر ابن الحليج التراجع
 بقوله كذا فيان بأعرب سابقه من جهة واحدة ومفعول ما لم يستعمل مفعول كذا فاعلم بقوله كذا مفعول كذا فاعلم
 وغير ذلك في قولنا لفظ الجنس يتناول المستعملة في المحملات وما يكون دلالة باللفظ كدلالة في عتاد في الصدر

الخاص

او بالعقل كدلالة لفظ من ورا الحاريط على حيوية اللفظ فاحترق بقوله وضع عن المعملات والدال باللفظ والعقل
 ووضع اللفظ المعنى تخصيصه بأداة بحيث اذا شمع او تخيل لا تحتل النفس معناه المترسب الخيال
 والمراد بالمستحق المدلول العمى كمنز المعاني او الا شغاف ليدنوا الحارص من المعاني كالعلم وغيره والخامر
 من غير المعاني كزيد وعمرو وهذا المختصر على صدره ولا يدور في قلبه المسمى معلوما او كمن معلوم لا قاله غيره واحترق
 بقوله مستحق المشترك لانه موضوع لمعينين او اكثر واحترق بقوله معلوم غير المجمل فانه وضع لغير معلوم
 للمسامح قبل الحاجة الى الاضطرار من المجمل لانه قد افترق بينه وبين اللفظ في أصل الوضع والاحكام في الكلام
 بسبب ان حكام المعاني بعوارض اللفظ المستعمل ولكنها احتدر عنه نظر الى الظاهر وقيل احتدر به عن المشترك
 فانه وضع بأداة معنى من المعاني المختلفة على سبيل الاستبصار على قول واحد يكون معلوما في حيز الذات
 وان دخل فيه الابهام وحيز الصفات ولهذا جعلنا الرتبة المطلقة في قبيل الخاص لكونها اشمل للذات
 مرفوعة فالابهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الصفات لاساني ذلك واحترق بقوله على الانفراد عن العلم فانه
 وضع لغير معلوم على سبيل الشمول قوتها فينظم خصوص الجنس والنوع والفرد في تعريف الخاص بما ذكرنا
 شامل لانواعه الثلاثة من خصوص الجنس كالبشر وخصوص النوع كرجل وخصوص العين كزيد وهذا لان
 الخاص لما كان موضوعا للمعنى وأحد الواضحين اما جنسية او نوعية او شخصية تناول الكل ولكن الشرح اول
 بهذا الاسم من غير لعدم احتمال الشراكة فيه فيكون منفردا به لا شراكة غيره ثم النوع اول به والجنس اختصاص
 بافراد اقل منه وانما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص اذا كانا متكررين لا معرفتين لا استغراق اذ لو كانا معرفتين
 لا استغراق لكانا من قبيل العام وون الخاص لفتنا في من العام والخاص فلا يمكن ان يكون اللفظ خاصا
 وعاما وان كانا بالحيثية وجعلنا الانسان جنسا والرجل نوعا صلاحي اهل الفقه والاصول واهل
 المنطق وهذا لان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق فاذا وجدوا لفظا قطعاعا كثيرا
 مختلفا في الاحكام جعلوه جنسا وان كانوا متفقين في الحقيقة كالانسان الواقع على الرجل والاشياء الخشبية
 لا اختلاف في الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة والكبر والصغر والشهادة في الحدود والعقاصم
 والنفقة وغير ذلك بخلاف المرأة والخنثى بخلافها في بعض الاحكام ولما اهل المنطق لم يقصروا على معرفة حقائق
 الاشياء فاختبروا الاختلاف بالحقيقة كونه جنسا قوتها تناول المختص من قطعاعا يتناول مدلوله على
 وجه ينقطع اراوة غير مدلوله بحيث لا يختار زيادة البيان لانه يتبين بنفسه لقطع احوال غير متبينتين بالحيثيات

الثابت وهذا لا بد انما اثبات الظهور هو الحقيقة وازالة الخفاء هو لازم فيقتضي سابقا الى جلاله هو
فلا يمكنه ويراد بكونه قطعا معينا ان احدهما ما يوجب السبق لقاطع الاحتمال النقيض والثاني ان يقطع احتمال
غيره الناشئ عن دليل واحد والثاني ان يعم وهو لا يعم بالاحتمال اذا كان كالمقارن فيكون المقارن كغيره فلا يقطع
كونه قطعا بالاحتمال الاول ويظهر بالمعنى الثاني اختلاف المشتاق في ان الخاص من الكتاب او السنة المتواترة
هل يوجب القطع بالمعنى الاول ولا فيغند مشتاق العراق والقاضي ابو يزيد يوجب وعنده مشايخ كسرويه
وغيرهم الشيخ ابو منصور يوجب العدم بظاهر ولا يوجب السبق لوجود احتمال الجواز والقطع لا يتصور مع
الاحتمال في العراق كون احتمال الجواز غير قادم في السبقين لانه لم ينشأ عن دليل ولا يعباره و
حقيقته ان الاحتمال صفة للفظ وهو صلا حقيقته ان يتراد به غير الموضوع له واوادة الغير هي المختار فقولنا
قطعا راجع الى احتمال لا الى الاحتمال فان لفظ الاسوة فذكر رايته اسدا بغير ايراد الشجاع مجازا فهو هو
الاحتمال واراثة هو المختار اذا قلنا الخاص يتنا والخاص قطعا راجعا بالقطع قطع المختار يتوقف ثبوته
على الدليل ولو لم يوجد فيقطع ارادته لان حاله لا قطع الاحتمال اذ صلا حقيقته للفظ له باقية حتى لو انقطع ذلك الاحتمال
ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع بغير الاحتمال دون المختار قوله لا هذا لان الخاص يتنا والخاص المختار
قطعا ولا يمكن البيان ان يكون ثبوت نفسه فرع على اونا عما ذكر لا هذا احكاما كثيرة على عادتهم في بناء الاحكام
على اصولها فقالوا المراد بالقرابة المذكورة قوله تعالى والمطلقات بقرينة بالنفسين بلته قرو الحيف كما هو مذهب
الحنابلة الراشد بن دون الاطهار كما هو مذهب مالك والشافعي والهماليه وذكر لان الثلثة اسم خاص وضع لعدد
معلوم فلو جعلت الترتيب الاطهار لا يفسد العدد عن الثلثة لان الظاهر الذي وقع الظاهر في محصور العدة
عنده هو وهو بعض الظاهر فيقتضي العدة بوبالظهور من الاخرين فيصير قريز وبعضه قبله من ترك العدة بالخاص
لا يقال لم قلتم ان اذ احتسب الظاهر الذي وقع فيه الظاهر فيكون الواجب ظهور بعضه بالواجب بلته لان بظهر
الظاهر للبر بظهر اذ لو كان كذلك لانك من الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث ببعضه فاذ امض منه
شيء سعى ان يحلها الترويج وهو صلا في الاجام ولانه لو كان كذلك لانك في انقضت العدة في ظروها فثبت ان
المراد من الظاهر الشرعي المتحد بين وجهي ترك وقوله المصنف لانها اير الاطهار لا تتراد اير على الثلثة اجماعا
ليس مستقيم لانه اختيارا من شرا به من اصحاب مالك ان الظاهر الذي وقع فيه السلا في لا يقتضيه فيجب عليها العدة
ثلثة اطهار اخر كواحد فلا يصح دعوى الاجماع فالاول ان يقال الظاهر الذي يطلق فيه ان لم يحسب من العدة

جب

جب ثلثة اطهار وبعضكم هو اختيارا ان شهاب فيلزم الزيادة على الثلثة وان احتسب كما هو مذهب
جب طهران وبعضكم فيجب الانتقاص عن الثلثة والثلثة منزلة العلم لعدد معلوم لا محتمل غير
سواء كان اقل منه او اكثر لا يقال يجوز ان يذكر الثلث ويراد به الاقل كما في قوله تعالى الحيف من معلومات
حيث اريد شهادان وبعضكم مع ان اقل الجمع ثلثة لانه نقول الا شرا اسم عام لا علم فيقبل الجواز
بارادة البعض كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم فان المراد بالملائكة جبريل عليه السلام فقط قلنا
اسماء الاعداد فله يجوز فيه ذكر كونها اعلاما واما الاعلام لا يجز في الجواز واعتراضه بان لا يريد بالقرابة
الحيف بلزم منه ايضا الزيادة على الثلثة فيكون معارضا بالمثل وذكر لانه اذا أطلق في الحيف لا يجز
تلك الحيفه اجماعا فيجب ثلثة اقراره وبعض واسم الثلثة لا محتمل وذكر بان دخول التثنية في السلا في دليل
علم ان معدوده مذكر كما عرف وهو الظاهر اذا الحيف مؤنث فتراد به الاطهار دون الحيف والدليل عليه
قوله تعالى فطلقوهن لحدنهن الا للام للوقت اير لوقت عدتهن بغير طهارات من غير طهر اذا دني وجبة الامر
الاباحة والطلاق في الحيف بدعة فدل على ان العدة بالاطهار اجماعا الاول ان ذكر الا في اية ثبوت ضرورة
وجوب التكميل فلا يعمله اذ الحيفه الواحدة اجماعا لا يعقل التجزئة فوجب تكميل الاول بالربعة
والثابت لضرورة العلم بالمصنف لا بعد زيادة كتحلل الاطهار والحيف بين الثلثة على اختلاف المذهبين
وهذا الجواب ليس بذلك لان الثلثة اسم خاص لا محتمل الزيادة والنقصان باي طريق كان والا قرب يقال
احوال المسلمين محمول على الصلاح فاذ طاهر من حاله الايتان بالمشروع وهو الظاهر في حالة الطهر والاختراز
عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيف والتقريب ما مر وعاش في ان الحيف وان كانت مؤنث او كلف لفظ الفاء
مذكر فزعم جانب اللفظ مع جواز الاخران عادة العرب شاعت ان المحدود اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا
وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى من اعتبار المعنى والمراد من قوله تعالى لحدنهن اي قبل
عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بولي قربة ان عباس بن علي عفا عنه روى عن عبيد بن ربيعة عن ابن عباس
قرا فطلقوهن لحدنهن وقال النزهة وقتادة يطلقها قبل عدتها وروى طاووس عن ابيه قال
حل الطلاق ان يطلقها قبل عدتها اذلت وما قبل العدة قال طاهر من غير طهر اذا العدة بالحيف
وقال في الكشاف معنى الآية مستقبلات لحدنهن كما يقول ثلثة بغير من اشر مستقبلات ثلثة والدليل
عليه قوله تعالى ولا يثبت من الحيف الآية والآية لم يحسن جعل العدة بالاثنتي عشرة العدة بالحيف

الثاني
٧٢

فيكون العدة به هو الاصل وقد قال علم في الصلوة في ايام اركانها وفي الجهر وقال علم طلاق الله تعالى
 وعدتها جفتان ولم يقل طهران قوله والتغسل والمشي الى اخره اي لاجل الاصل المذكور وهو ان
 الخاص لا يعمل بالبيان قال علمونا ايضا ان الغسل والمشي لغتان كل واحد منهما وضع لفعل معلوم وهو
 الاسالة والاصابة في اية الوضوء وهو قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم الآية فتعلمين جواز الوضوء بالنية كما
 قاله الشافعي بقوله علم الله الاعمال بالنيات او بالنية على النية وبالسجدة كما قاله الظاهرية وقيل
 هو قول مالك بقوله علم الله لا وضوء لمن لم ينم وبالنسبة كما قاله الشافعي ايضا بقوله علم لا يقبل الله صلوة
 امرئ حتى يغسل الطهارة مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم لترتبه وبالاولى كما قاله مالك
 وابن زياد في ان الشافعي في القدر لم يوافق في النية على الموالاة لا يكون عملا بالخاص لانه ساكت عنه
 ولا يبيانه لانه لكونه بيانا في نفسه بل يكون زيادة عليه بجزء واحد وذكر لا يجوز لكونه مستحاضا وكذا ذكر
 ايضا قال علمونا بان الطواف المأمور به بقوله تعالى وليطوفوا فاعلموا خاتمة وضع لمخبر معلوم وهو الدوران
 حول البيت والركوع والسجود المأمور بهما بقوله تعالى ركعوا واسجدوا وكلاهما من مواضع وضع
 لمخبر معلوم اذ الركوع هو الميلان عن الاستواء يقال ركعت الخلة اذا مالته وركع البعير اذا طأطأ
 راسه وركع الشيخ اذا انحني من الكبر والسجود وضع الجبهة على الارض فتقيد جوازها اي جواز الطواف
 والركوع والسجود بها عاذاها اي بها على مجرد الدوران والميل وضع الجبهة على الارض من الطهارة
 اربعة الطواف بقوله الطواف بالبيت صلوة والطائفة اربعة الركوع والسجود واعتدال الاركان وهو تمام
 القيام بينهما والفعة بين السجدين حديث الاعراب وهو قوله ثم فصل فانك لم تصل ترك العاربه
 اي بالخاص فقوله وتقيد جوازها مبتدأ قوله ترك العاربه جبر وتترك العمل بالخاص لا يجوز بجزء الواحد
 هذا ما يتعلق بحل الكتاب واعترض عليه من وجوه الاول ان نفس الطواف محتمل لان مجزئ الطواف غير مراد
 اجماعا فانه قد رتب سبعة اشواط وشرط فيه الابتداء بالحجر الاسود وجب إعادة طواف الجنب والعريان
 والطواف المنكوس ولو كان مجزئ الطواف مائة الخرج عن العهد بدفع هذه التراط فثبت انه مجزئ فيلحق بجزء
 الطهارة ببيانها اجيب بان التقدير بالصيغة ثبوتها في قوله وهذا لا يجوز التقصير عنها عند الشافعي بل علمونا
 قالوا محتمل كون التقدير به للاكمال او لا عند اذ ثبت القدر المستفيض وهو كونه شرط الاكمال ولو كان شرط الا عند
 قالوا اكثر مقام الكمال او ابتداء من غير الحجر فثبت ان قوله بان مقتضاه وملكته مكرره وليس شيئا من غير مقتضاه كما ذكر

محمد عليه فذلك لما روي ان ابراهيم لم جعل الحج علامة لافتيح الطواف فماذا له قبله لا يعتقد به كذا في الميسر
 ولكن هذا الجواب لا يردل المشبهة لانه هذا ايضا زيادة على النقص بجزء واحد والاشبه ان يقال الطواف في نفسه
 ليس بمجمل لكونه معلوما وانما الاجمال في حق المبالغة وابتداء الفعل وذلك لان الامر صدر بصيغة التثنية
 وتارة الفعل للتكلف والمبالغة وذلك محتمل كونه من حيث العدد ومن حيث الارتفاع في المشي فالمتحقق
 العدد والابتداء ببيان ثابته لانه يصلح لبيان اجماله فاما جزاء الطهارة فلا يصلح لذلك لانه ليس بمجمل في حقها
 لان الطواف لا يحتمل الطهارة وصار كما لمع مجزئ في حق المقدار فالمتحقق فعل الشافعي علم ببيان الاجمال دون
 التثنية لان اللفظ لا يحتمل واما وجوب إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت ان النقصان
 الفاحش فيه لا لعدم الجواز كوجوب صلوة اذ ثبت مع الكراهة ولهذا يحرم بالدم بلا إعادة ورجح كجواب
 نقصان الصلوة بالسجدة الاعراض الثاني انه ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بجزء واحد فلم يلزم بالوجوب
 في بعض الصور كعدمه بل الاركان دون البعض كالنية والترتيب واخواتها ومن اين وقع الفرق اجيب بان قد وجد
 في مانع من القول بوجوب النية واخواتها في الوضوء وهو لزوم المساواة بين السبعين مع التفرقة بين
 الاصلين فان الوضوء احتكاكية من الصلوة لكونه شرطا تابعا لها ولو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
 كالقلنا به في مكمل الصلوة يلزم التسوية بين الفرع وفرع الاصل كما في الكا في زاده في الكشف شبهوا هذا
 بان غلام الوتر لا بد ان يكون اذن حاله من غلام الاصيل لكونه الوتر يراى رتبة من الامر وهذا الجواب
 ليس بقوي اذ يلزم منه ان لا يكون نفس الوضوء فرضا ولا يلزم المساواة بين الفرع وهو الوضوء والاصل وهو
 الصلوة ويلزم كون الوتر مساويا للامير وكذا يلزم ان لا يكون النية والنية فرضا ولا يلزم كون المختلف
 ومكملة مساويا للاصل وفوق محله ويلزم كون ما يكمل الوتر وعلمه نايبة مثالا لا مير وكذا يلزم تعيينه
 في الصلوة والصوم والركعة مع الايمان لا يقال قد دلت النصوص في هذا الموضع على فرضية فلا يلزم شيء
 مما ذكرت لاننا نقول المراد من ما ذكرته ما يتعلق بالوجوب لا يصلح للمنع اذ كانا المقتضى موجودا وهذا لا يظهر اثره
 في هذه المواضع عمل المقتضى علمه فكذا اذا وجد المقتضى للوجوب في النية واخواتها يجب القول به وما ذكره من
 المانع لا يصلح للمنع فوجب المقتضى سائما في المانع فيعلم علمه وهذا يظهر ضعف الجواب الذي ذكرته ولما احسن
 صاحب الكشف بضعف هذا الجواب سكت عن تضعيفه وقال الاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل

تنقسم الاولة باعتبار
 قطعية الشبهة والاولاد
 وعددها

الفرض

وقطع الثبوت على الدلالة كالأيات السابقة أو بالعكس كالأخبار الأحكام التي منقولة قطعي بالادلة
 وبالثاني الاستصحاب والسنة وبالثالث والرابع الوجوب ليكون ثبوت الحكم بقوله دليله فخر التعديل
 من القسم الرابع لأنه على أمر الاعتراضي بالاعادة ثلثا فقال كل مرة أجمع فصل فانك لم تضل فعمله مثله
 لو كان قطعي الثبوت بيقين به المفروض لا يقطع الا على ما كان طينة بيقين به الوجوب ولهذا قال
 أبو حنيفة لم يثبت فيه أخشى أن لا يجوز صلواته وكذا خبر الطاهان وهو قوله الا لا يقطع بهذا البيت فحدث بهذا
 القسم لتلكه بالثبوت فاما قوله عليه السلام بالنيات فمن القسم الثاني لأن معناه اما ثواب الاعمال او اعتبارها
 فتكون ترك الدلالة وكذا خبر التسمية لأنه معارض بقوله علم من توضحه ومعنى كان ظهور الجميع اعضاءه
 ومن توضحه لم يثبت كان ظهورا لما صابها المالك فلم يبق قطعي الدلالة كيف استحال مثله شاع في فني الفضيلة
 وكذا دليل الحواشي اذا الواطئة البديل على تركه وانما عليه السلام كان يواطىء على المضغمة والاستشاق والابدال
 وذكر خبر الترتيب جارضا بما رواه عنه السلام في صحيحه فاستدركه بعد فرائضه فصححه بغيره كونه
 فلما كانت هذه الدلائل على الثبوت والدلالة بثلثيها السنة دون الوجوب وفيه محتمل ان شاء الله تعالى
 والاخر من الثالث اورد بعض الشافعية بان اكثر هذه العبادات التي جعلوها دليل مشترك للزام
 لان الصوم الثابت بقوله تعالى انما الصيام وقوله تعالى كتب عليكم الصيام ليس الا نفس الصيام
 فيكون خاصا فلو التحقت النية به يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد فلا تكون النية فيه فرضا بل يكون واجبا
 فيعقد الصوم بدونها وكذا الصلوة اسم لا فعل معلومة واركان مخصوصة فاشترط النية فيها بخبر
 الواحد نسخ الكتاب بغيره لا يجوز وكذا الصلوة فرضا لغيرها والوضوء الخبر ما لا اعتبار له اذ الكلام في ان
 الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فكل معني يكون احد الفرضين فورا واضعفا وايضا يلزم على
 اصلهم كون العبرة بالخير واجبا لا فرضا لثبوت خبر الواحد وهو اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت
 صلواتك ولا يقال ان الصلوة بحمل السنة بيقينها اما اقولا او فعلا فوجوب المعقود الاخر والنية
 في الصلوة بخبر واحد دليل على الكتاب لاجمالا اذ الخصم يمنع الاجمال ويجري هذا الدليل في سائر الاحكام
 بان يقول النية والترتيب فرض في الوضوء بالكتاب لاجمالا والسنة بيان له وتعيين الفاتحة فرض في الكتاب
 والسنة بيقين اذ لم يرد في علمه الكثرة غير الفاتحة ولا ترك الطائفة والنية والطهارة في الطهارة وغير ذلك
 والتقسيم الذي ذكره صاحب الكشف وجعله خيرا من الاعمال بالنيات من قبيل قطعي الثبوت والدلالة لا تدفع شيئا

الصلوة والسلام
 الصلوة والسلام

تما

فرضه

مما اوردته على اصلهم من ان النية في الصلوة والصوم والمعدة الاخيرة يجب ان تكون واجبة لا
 اذ لم يثبت شيء من ذلك بقطعي الثبوت والدلالة ليكون فرضا وهو قائل به فالحكم بحاله والرجل بحاله
 انتهى ما قاله والجواب عنه ان يقال انما جعلنا النية شرطا في الصلوة والصوم بقوله تعالى وما
 امر الا بالعبادة والله مخلص له فانه جعل الاصل من الذي هو عبادة عن النية حال العبادين والاحوال
 شروط لا بقوله عليه السلام الاجمال بالنيات والزيادة على الكتاب جائزة بالكتاب فاندفع به جميع
 ما ذكرناه قبل فغلب هذا ينبغي ان يجب النية في الوضوء لانه ما هو به فيكون عبادة قلنا نقول بحجبه
 فان النية شرط لكون الوضوء قربة وعبادة ولكن الكلام في انها هي شرط لكونه مفتاحا للصلاة ففرضنا
 لا بشرط لان كونه مفتاحا لها مستغن عن وصف القربة لاستعمال الطهر على ما عرف في موضعه
 عيانا ليست بعبادة معصودة واما الكلام في القعدة ففي رواية الحسن عني حمزة بن ابيها ليست
 بفرضه حتى تتم الصلوة بدونها والى هذه الرواية اشارت الهداية بقوله ثم ذكر المشرك محتمل
 القعدة الاولى الثانية والثالثة فيها وكل ذكر واجب وفيها السجدة فلا يلزم على هذه الرواية ما ذكر
 ولين سلطنا فرضا كذا هو المشهور وعرفه بقوله تعالى فاقبلوا الصلوة بحمل حق ما يتم به الصلوة اذ لم يعرف
 بان اتمامها بآتي شيء يقع فاحتاج الى البيان وقد بينه النبي صم بقوله اذا قلت هذا او فعلت
 هذا فقد تمت صلواتك فالفرضية بثلثيها بالكتاب والخبر الحق بياناً لمجمله على ان اتمام الصلوة فرض
 وهو محقق بالعلقة ولا يجري هذا الدليل في سائر الاحكام فان امر القراءة ليس بحمل حتى يجعل
 الخبر بياناً له وكذا سائر النصوص المحكيون وقد يجوز ان تكون النية محبة لا حق حكمه وذلك كناية المصحح
 بحمل حتى المقدار دون غيره ولما قيل ان يقول صاحب الهداية استدلال بقوله علم انما الاعمال بالنيات
 لكون النية شرطا في الصلوة فهو محتاج الى التزق ويظهر بذلك ان ما ذكره صاحب الكشف بان خبر انما
 الاعمال بالنيات من قبيل قطعي الثبوت والدلالة ليس كذلك فانه لو كان فرضا لكان التبريد لما صح استدلال
 صاحب الهداية بفتح في ذكره من النية فانه ذكره منسوطا كذلك
 فلا يحتاج عليها الى قوله وقال محمد وانما في جميعها
 قوله تعالى فاجتنبوا فيها افترت به والمقصود منه اثبات ان الحكم طلاق عندنا كالمعصية
 عامة الصحابة لا نسخ له هو مذهبنا فغلبوا اثر الخلاف في استفاض العدد والحق مريح الطلاق

دون اخر
 سنة

بالمختلعة استدل الشافعي بان النكاح عقد كتمل الفسخ لعدم الكفاءة وحينئذ العتق والبلوغ عندهم
فيفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع وتمسك المصنف لاثبات المذهب بقوله تعذر فانه خفي عن علم او
تضمن وهو خطاب بالحكام انه لا يقيم ايا الزوجان حدود الله ايا حقوق الزوجية بسبب المنشور فلا جناح
عليهما ايا الله عليه فيما اخذ ان كان المنشور من جانبها ولا عليها فيما اعطت معنى لا يكون دفعها اشرفا
ولا اخذ ظاهرا وجه التمسك به انه تعذر بداهة اول الآية بفعل الزوج حيث قلنا ان الطلاق مرتان ايا التطلق
الشرعي تطلقه بعدا اخر على المتفرق دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعي ولم يرد به حقيقة التثنية
بل التكرار كقولهم تعذر فارجع البكر ثنتين نحو البكر وسعد يكره قوله فامساك معروف وفسر بجمع بلحان
تخير الزواج بعد ان علمهم كيف يطلقون بين امساكهن بحسن العشرة والقيام بمواجهتهن وبين
التسريح بالجميل يانه يودى حقها وتخلي سبيلها وقد قيل معنى الطلاق الرجعي مرتان اذا رجعت بعد
الطلاق فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية ثم زاد عليه ايا فعل الرجل فعل المرأة وتمام افتداح حيث
قال الله تعذر فارجع البكر تحت الزيادة ايت تحت زيادة الله فعل المرأة على فعل الرجل والا فادار وتخير افراد
الله فعل المرأة بالذكر كقوله افتدت بتقرر ما كان وهو فعل الزوج الذي هو الطلاق في الزيادة مقدرة للمزيد
عليه ولانه لما جمعها في قوله ان ايقما فخصها بجمع انما لا تختص بالافتداح الا بفعل الزوج كان بياناً
بطريق الضرورة بانه فعل الزوج في هذه الحالة وهي حالة الخلع هو الذي مر ايا سبق مرة اية اول الآية
وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله تعذر وورثه ابواه فلا تمسك فصار كأنه صرح
بان فسخ الخلع طلاق في بطله ارجع الخلع الثابت بالافتداح فسخا لا جعله شافعي في هذه الحالة
لا يكون عملاً به ايا بهذا الحاق المنطوق بل يكون دفعا لا يقال لو كان الخلع طلاقا لصار ان التطلقات ارجعا
في سياق الآية لان المراد بقوله الطلاق مرتان بياناً شرعية لا الوقوع والآية نزلت في الخلع فلا يكون بياناً
للطلاق كما مال وقوله ان الشافعي بان النكاح محتمل الفسخ غير متمم بعد تمامه ولهذا لا تنفس بالطلاق قبل
التسليم الحكم الثابت به ضروري فلا يظهر الا في حق الاستبراء واما الفسخ بعدم الكفاءة وغيرها ففسخ
قبل التمام فكان في معنى الا فتنازع واما الخلع فيقع بعد تمامه فلا يجعل فسخا بل طلاقا وقوله وذكر الطلاق
حرف الفاء قوله فان طلقها ايا اخر المطلوب منه اثبات ان الصبر يحل حتى ايباين عندنا وعند الشافعي في الخلع
وانما تحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على ما لا يبينونه فيها سواء عند تمسك المصنف الآية بان الله

ذكر

ذكر الطلاق عقب الخلع حرف الفاء حيث فان طلقها وانه ايا حرف الفاء خاضر وضع الموصل
والتعقيب فذكر عقب الخلع تصحيح بان المختلعة يخلعها صريح الطلاق وصار معنى الا ان طلقها
بعد الخلع ذكره المكشوف بان هذا مشكل فانه ذكره التاويلات ان هذه الآية رجعت الى قوله الطلاق
مرتان ايا فان طلقها بعد التطبيقين اخري وذكره المكشوف ان معناه فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف
بالكفر وقوله الطلاق مرتان واستوفى بضائره او فان طلقها مرة ثالثة بعد المراتين فصار وحله بالآية
الاولى وكذا عامة التفسير المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلاق الثالثة ان كان شرعيتها
ثابتة بقوله او تسرح باحسان او بيان الشرعية كاذبه اليه العامة في الوجهين بحرف فعله باول الآية
لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف الترتيب في الذكر كما يجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه
لوجبه ذكرها بصورة شرعية الطلاق الثالثة قبل الخلع عملاً بالفاء وانما ثابتة بالايجاع وكذا الخلع
منصور مشروع قبل الطلاقين فعرف ان موجب حرف الفاء ساقط وانما لمطلق العطف ولانه اعتبر الترتيب
والرصد كما هو موجب الفاء لصاحبه الطلاق ارجعاً لانه يصير لطلاقاً ثلثه مرتبة على الخلع والخلع مرتبة
على الطلاقين وذكر خلافه في النص والاجماع ثم قال واحياى الامام ابو حنيفة عن طريقته عن هذا بان بيان الطلقة
الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل له في قوله او تسرح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلاقين
المذكورين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطبيق اخر من جهة الزوج فكانه قيداً فلا جناح عليها
فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم ثبت على الافتداح الثالثة ولا يلزم منه كون الطلاق اكثر من التثنية
وبين في النظر حجة من الوجه الذي ذكرنا والى هذه الاشارة الاسرار ايضا الا انه مع بعد عن سياق النظم
ومخالفة اقوال المعسر لا يستقيم ههنا لانا لو حملناه على الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولي وقد
بيننا في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على ما لا بد ليد بسبب الزور فالاولى ان يتمسك في المسئلة
الاولى بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال المختلعة يخلعها صريح الطلاق مادامت العدة
وبالتعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره انتهى ما قاله وفيه مناقشة فانه يمكن ان يقال انه لا يتم
ان ما ذكره الامام ابو حنيفة من غير عيب عن سياق النظم بل الامر على العكس لان جعل اية الخلع معرضاً واتصال
قوله فان طلقها باول الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداح ابعد منه مع ان الفاء يقتضي الموصل
والتعقيب وليس سلباً بان قوله فان طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان فلا منافاة ايضا لان الافتداح

لو

عبارة عن تخليص نفسها بشئ وانما حصل لها ذلك من قبل الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر
غير ما سبق فيكون الصادر منه هو الطلاق فكذلك طلاق لا انعكس كلياً ولما ثبت ان الخلع طلاق وهو لا يكون
الا بمال فلا منافاة بين الخلع والطلاق بمال وان كان بينهما فرق من وجه آخر وهو ان المال اذا بطل الطلاق
بمال يصير رجعيًا واذا بطل الخلع يبقى بائنًا ولكن هذا الفرق لا ينافي ما ذكرنا ويصح التمسك بالمدة
الاولى الحاصلة ان الطلاق لما كان اعم فقد يكون بمال وغيره وقد يكون بائنًا ورجعيًا والباين قد يكون
بالخلع او بغيره الحمل على هذا الوجه ابلغ ليكون فيه بيان جميع انواع الطلاق في مقصود بيان الطلاق
قد يكون بالخلع وقد يكون بغيره فاذا اتصل بقوله فان طلقها بالاولى الكلام فيفيد جواز وقوع الطلاق عقبيه
الخلع وهو المطلوب وان لم يفد وجوب وقوعه بعد الخلع اذ ليس ذلك مطلوبًا ولكن يمكن ان يورد
على كلام البعض سؤال آخر وهو ان لا يمكن ان يصرح بقوله فيما افترقت اليه الطلقتين المذكورتين لان اللفظ
بالخلع تطلقه بآينه والطلقتان المذكورتان دحيقتان اما على قول من قال بان المعنى ان التطلقين
الشرعي بحبه ان يكون تطلقه بعد اخره على التفرقة دون الارسل دفعة فذلك لا بد ليد قوله تعالى عليه
فامساك معروف او تسريح باحسان فان معنى الامساك بالمعروف ان يراجعها لا على قصد المضان
بل على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يقع عليها الطلاق الساتر او تترك المراجعة حتى
ينقضي عدتها وحصل البينونة فقد اتفق المفسرون بان المراد بقوله الطلاق مرتان ان الطلاق
الذي يملك فيه الرجعة فلما اريد به الخلع لما صحت الرجعة بكونه بطلقة باينة قوله وكذا ان قيل
الخاض قوله تعالى ان تبغوا ابائكم ان يطلبوا النساء بالمهور والصق الا بتعاقب وهو الطلاق بمال
اذ الباء للملاقاة فلا ينفل عنه وانما لا يتعاقب خاص وضع لمعنى معلوم هو الطلب وذكر ان الطلب
بحقق بالعقد الصحيح وجب المال بنفس العقد فتاخر وجوب المال عن الطلب وهو العقد الصحيح
الى زمان استيفاء المطلوب اي الى زمان وجود الوطى كاقالة الكافي في المفوضة لا يكون عملاً به اي بالخاض
بل يكون ابطاله بالمرأه فالخاض المرأة اذا كانت بلا مهر او على ان لا مهر لها فماتت ولم يدخل
لا يحجب المهر عند الكافي وانما يحجب بالدخول وعندنا يجب كالمهر المثل اذا دخلها او ماتت اصرها
وانما قيد العقد بالصحح اختار انفسا فانه لا يحجب المهر فيه بنفس العقد بالاجماع بل ينزل حتى الى زمان
الوطى قوله والفرض والكفاية اي لفظ الفرض والضمير المذموم المتكلم في قوله فماتت ما فرضنا كل واحد

منها خاصا اذا فرض في اصل الوضع التقدير فيكون موضوعا لمعنى معلوم على الافراد وكون الضمير
لذات المتكلم ظاهر فدل المجموع على ان المهر مقدور من جهة الشارع وتقدير الشارع يمنع الزيادة
او نقصان والا لكان منتهى لان الاعلى غير مقدور بالاجماع فتعين الثاني فكون الا في مقدور وذلك
غير معلوم فيكون مجالا وقد بينته النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا مهر اقل من عشرة فمن لم يجد اقل المهر مقدراً
عشرة او جعل تقديس موكولا اي موقوفاً الى رأي الزوجين كما جعله الشارع في موقوف ترك العمل بالخاص
ذكر في الكشف للمحقق ان قوله لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك بين التقدير والاجابة البيان
والقطع قال السيد في سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها في قوله عز وجل واحد من المفسرين اذ هو خاص في
القطع حقيقة على ما قال في الكشف في صور النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل
الى الاجابة التقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدور مقطوع من الغير فكان مجازاً ايها المفسر على التقديرين
جملة على معنى الاجاب ههنا بقريته ومما ملك ايها المفسر اولى من جملة على التقدير لان معنى الاجاب
يستقيم على حق الامار لا يستقيم على حق الزوج لان ما به قوامهم من النفقة والنسوة واجب عليهم
كوجوبه وجوب المهر لان الواجب عليهم وهذا فسر به بالاجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم
في حق الامار لانه لم يقدر على المولى الامار شيئاً ويدل ايضا على ان الاجاب هو الماد ههنا كلمة على فانها فاصلة
الاجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه اي وجب ولا يقال عليه فرض عليه معناه قد فرضا ثبت ان جملة على
الاجاب اولاً لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر اطلاقاً انتهى كلامه ذكره في المذكر له جواباً فسلوه دليل على
انه مكمل وممكن ان يقال سلمنا ان المراد بالاجاب بما ذكرتم من الترجيح ولكن المطلوب حاصل علمه ذلك التقدير
ايضاً لانه يصير التقدير حسناً هكذا قد علمنا ما اوجبنا على الزوج من المهر وعجز ذكره وذكر كل معلوم مقدور
فيكون مقدراً عند الله وذكر مجمل في حقنا بينته النبي صلى الله عليه وسلم بالحدث المذكور ولين سلمنا ان المعلوم ليس بمقدور
فما اوجب الله تعالى ايضاً غير معلوم فيكون مجالا قد بينته النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز النفقة عما بينته واما لونه مشتركاً
فقد اندفع ما قاله في الكشف لانه دار بين كونه مشتركاً وحقيقته في بعض مجاز في الباقي فالجواب على المجاز اولى
وقال محمد وان افق الى قوله العام ينتظم جميعاً قال محمد وان افق
عطف على قوله وهذا قدنا اي لاجل ان الخاص يقتضي نفسه لا يحتمل البيان قلنا كذا او قال كذا او حاصله ان طوى
الزوج الثاني لعدم ما دون الثالث عندنا في حقه والى يوسف وهو من جهة جماعة من الصحابة فهو عند محمد والثاني

فقال نعم فقال لا حتى توفى من غيبته ويذوق من غيبته لوجه التمسك به انه علمه الا ذكر العود وترك
لفظ الانتظار التمسك هو يدور حتى تنكح وفيه اشارة الى ان ذوق الغيبه تحليل لان العود هو الرجوع
الى الحالة الاولى وهي كانت حلة فصح ان العود حله والتحليل ان كناية عن العوض لانها مطلق
الانتظار وانما صغر تباينها لان الغالب على الصبر التاميم وقيل انما اثبت لانه اريد الحسنة وهي القطعة
منه كما يقال للقطعة من الذهب هبة وفي ذكر الذوق اشارة الى ان الشئ وهو الاثر ان ليس بشروط وكذا التمسك
اشارة الى ان القدر القليل كاف قوت وهذا مشهور اشارة الى الجواب عما يقال ان التمسك كذا
ذكره فيلزم الزيادة عليه بخلافه فلا يجوز فقال هذا الحديث مشهور وليس اخبار الاخبار فيجوز الزيادة
به اصلا ووصفها في غرض الوطى وصفته وهو كونه محللا فيها سكنت عنه الكتاب وهو الوطى اصلا ووصفها اذ
لكتابها في غرض الوطى ولا وصفته بل هي اتيان بالحدث وما ثبت الدخول به الا بصفة التحليل فقد انبطن
هذا الوصف ما هو ساكت وهو نفس الكتاب فكان الطعن عما يدعى عليكم قلا بعض الاشياء في علمه
الهدم اشكال من جهة الحكم وبيان موقفه على مقدمة وفي ان تحليل طلاق الاجنبية بغير الملك لا يجوز بالاشكال
حتى لو قال لها ان دخلت الوافان طالق ثم تزوج بها فدخلت الدار لم تطلق لعدم الاضافة الى الملك او سببه
ولا بد من احد منهما هذا لفظ الهداية وانه اذا طلق الحرة تطلقه او تطالب بقتل وانقضت عدتها وتزوج
بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلاث طلاقات وهدم الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثالث
وهذا عند الحسن واليوسف وهذا بعيد لفظ الهداية ايضا وفي المسئلة المشهورة بالهدم وانه اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا طلقها ثنتين وتزوجت بزوج آخر ودخلت عادت الى الاولى ودخلت
الاولى طلقها ثلثا عند الحسن واليوسف وهذا ايضا لفظ الهداية وهو محل الاشكال لان الواقع من الطلاق
الثلاث لا تخلوا ما ان يكون من الطلقات الثلثة بالنكاح الاول او بالثاني او بعضهما بالاول وبعضها بالثاني
والاقسام الثلثة باسرها باطله اما الاول فلان الثنتين منها وقعها بالتخيير فلم يبق من طلقات النكاح
الاول الا واحدة ومن المحال ان يقع الثلث بدخول الدار على من لا يملك عليها الا واحدة واما بطلان القسم الثاني
فظاهر لانه استفادة الثلث ما كانت الا بالنكاح الثاني اذ هو المفروض والتحليل بدخول الدار قبل النكاح
الثاني الموجب لتحليل الطلقات باطل كما ذكر في المقدمة الاولى وكذا المرأة حال التحليل في طاعة نكاح لا يثبته
بالنسبة الى هذه الطلقات الواقعة اذ ليست من ثمرات ذكر النكاح وتأثيره بالنسبة الى ذكر النكاح لا غير

واما بطلان القسم الثالث فظاهر ايضا لانه لم يبق من الطلقات الثلث من النكاح الاول الا واحدة
اذ الفرض انه ينجز ثنتين من تلك الواحدة هدمها النكاح الثاني والدخول فيه ومن المحال ان يقع ما يهدم
اذ الواقع يقتضي الوجود والانهدام يقتضي الانعدام فلا يمكن الجمع بينهما على انه مقدار من الطلقات
الثلث المستفادة بالنكاح الثاني يضم الي تلك الطلقة ليكون ثلثا يقع بدخول الدار فيستلزم وقوع
الطلاق بدخول الدار قبل ان يملك النكاح وهو باطل لا يقال ان المراد بالعود الى الطلقات الثلث تحليل
ما بقي من النكاح الاول الى الثلث بالنكاح الثاني لانا نقول هذا منقح من القول اذ نص الامام بهدم الباقى
الى طلقات ثلث بالنكاح الجديد ومع هذا لا يجدى فاي له نفعاً لانه حلت بحجب ان يقع طلقة واحدة لانها
لم يبق من النكاح الاول الا تلك الطلقتان الاخران من جهة النكاح الجديد لا يمكن ان يقع بالتحليل بدخول
الدار في غير هذا النكاح على ما بينا وفتشت من الحقيقة تحقيق القضية والاستكشاف عن حقيقة المذهب
فما وجدت من تحقيق وجه الاستكشاف فضلا من ان يجيب او تحقق ما يقرب من الجواب والله اعلم
بالاصواب انتهى ما قاله وهو كلام ساقط والاشياء عايد عليه وبيان ايضا موقوف على مقدمة مذكورة
في الهداية فهو حفظ شيئا وغابت عنه الاشياء وتلك المقدمة هي ان صحة الكلام باهلية المتكلم الا ان الملك
يشترط حالة التحليل ليس لجزء ارباب الوجود لا يستقيم الحال في صحة الميم وعند تمام الشرط
لتنزل الجزاء لانه لا ينزل الا الملك والحال فيما بين ذلك حال بقاء الميم فيستغنى عن قيام الملك بقاؤه بحله
وهو الزمة فاذا تقررت هذه المقدمة انحلت الاشكال الذي اورد فانه قد وجد الملك في المسئلة المذكورة
وقت التحليل ووقت وجود الشرط ايضا وان انتفى فيمنع ذلك هو لا يضر اذ انعدام الملك بالكمية فيما
يبرز ذكر لاسان في بقاء التحليل فالانتفاء في وليس هذا من قبل التحليل بل من الاجنبية بدور الاضافة
الى الملك او سببه اذ الملك هو موجود في الماين فكذا الوهم الذي عرض في غاية الفساد حيث جعله
من قبل التحليل بغير الملك او سببه وبطل ايضا تقسيمه الى ما ذكر من الاقسام الثلاثة وابطالها
اذ الشرط قيام الملك حالة التحليل وحالة وجود الشرط مطلق اعم من ان يكون بالنكاح الاول او بالثاني او بالثالث
لحصول المقصود وقال النكاح الاول هو دون الثلث لا يشترط التحليل لان زوال الملك بعد الميم لا يبطلها
على ما عرفت لان المحلل ياتي بعد الثنتين فان المحلولة باعتبار صحة الماين قائمة فيبقى الميم ثم قد استفاد
من جنس ما كان انعقد عليه الميم فيسرى اليه حكم الميم لا لانه ملك مال المضاربة الادرها يبقو عقد المضاربة

على الكلا حتى لو تصرف ورشح يحصل جميع راس المال بخلاف ما لو هلك الكل وكذا انصاب الزكوة ببقية ماله
اليعقوب اذ اكمل في طريق الخلق قول من الحال ان يقع ما يهدم اذ الوقوع يقتضي الوجود الى آخر هذا انما
وقوله يستتبع صورته للهدم فانه زعم ان الزوج الثاني يهدم ما بقي من الطلقات وهو ليس كذلك بل الزوج
الثاني يهدم ما وقع من الطلقة فيجعلها كأن لم يكن لانه يهدم ما بقي قوتهم واما القطع استدلالا
بتسميته جزءا الى آخره هذا اشارة الى الجواب عما ذكره انما افغى بقوله ان القطع خاص فلا يكون ابطال
العصمة عملاً به تقرير ان ابطال العصمة ثبت بقوله فقد جزا لا بقوله فاقطعوا والاستدلال به من
وجع من الاول بتسميته اي بتسمية الله تعالى القطع جزءا وانه اي الحال يدل على كماله لانه ما خوذ من جزئي
بآتيه اي قضى والقضاء الاحكام والاقام قال الشاعر عليه امر وتان قضاها داودا ومن
السوانح تتبع اي احكامها واقفا فعلي هذا الصلة جزائي بالية غير انها قبلت همة وقوعها بعد
متطرفه او هو ما خوذ من جزء بالجزء اي كفى والنش انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فلي هذا
يكون المصنوعة اصلية واذا دل لفظ الجزاء على الجنائية والان كمال المسبب باعتبار كمال سببه ولا كمال
قيام حق العبد الاضافة اليهم اي اضافة ملك الاموال الى العباد ضرورة حاجتهم لانهم اصحاب
في المالكية فلو لم يعمدوا الاصل فيهم علم المالك فاستل الاضافة اليهم ناقصة والحرمة لما كانت سار
على هذه السببة كانت ناقصة ايضا فله بد من انتقال العصمة الى الله ليصير الاضافة والحرمة كالملة
صالحين لكونهما سببا للعقوبة فاذا لم يبق معصوما الحق العبد بل يكون معصوما الحق
الله تعالى واولا انه لو بقي حق العبد يصير حلالا لعينه حراما لغيره وهو حق العبد اذ مع بقائه
وعصمته لا يكون حراما لعينه فبقي مباحا بالنظر الى ذاته كالغصب فيؤدى الى انتفاء القطع
لان الاباحة الذاتية تبيح شبهة في سقوط الحد وما يؤدى الى انتفاء القطع انما ثبت بالنظر
فهو المشتكى لكونه مستلزما لا بطلا ما ثبت بالنظر فيكون مغيثا الوجه الثاني ان الجزاء
المطلق في معرض العقوبات اسم لما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه هو المجازي المطلق
ولهذا سميت دار الاخرة دار الجزاء لانه هو المجازي وحده فيها واذا انتفى القطع حتى انتفى
كانت الجنائية واقعة حقيقة على الخلو ومن ضرورة تحريم العصمة التي هي محل الجنائية اليه وهو الذي
ومنى تحولت اليه لم يبق للعبد والحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية

الحقة وقد استوفى بالقطع ما وجب الحق الله فلا يجب عليه شيء آخر وجوب الرد حال قيام المهر وقيل لا
على بقاء عصمته كاتخذ المعصومة من المسلم تسرة وان لم يكن معصومة لانه لا يملك للعصمة والضمان
للعصمة لا يملك فان قيل لا يستل ان العصمة واحدة بل فعله لا في عصمتين عصمة الله لكونه مال محترا للحقة
لوجود النفي فيجب القطع لذكر عصمة العبد لانه محترم لحقه ايضا ببقاء حاجته اليه فيجب الضمان لاجله
كأن قتل المسلم خطأ يجب الدية مع الكفارة وكما في قتل الصيد المأوون في الحرم بحب القية مع الجزاء وكما في شرب
خمر الذي يجب الضمان مع الحد فكذلك واحد كجنايتين قلنا الجنابة هنا متحدة لان محامها العصمة وهي واحدة
وقد تحولت الى الله والجنابة الواحدة متى وجبت جزءا بفعله لا يوجب بدل المحلل كقطع اليد قصاصا لا يجب
معه بدل المحلل وهو الاقتصار بخلاف النفس فان فيه حقيقتين حتى الشرع وحق العبد فوجب بالجنابة
على حق الله تعالى الكفارة وبالجنابة على حق العبد الدية وكذا اوجب الجزاء بقتل الصيد لانه حرمة
الحرم والضمان بالتلاف مال الغير وكذا اوجب الحد بشرب الخمر لانه تعدد الضمان لحي والذمي والفرق
بين الاستدلال بين ان الثاني استدلالا بالطلاق لفظا الجزاء والاول استدلالا بمعناه الدعوى وحاصلها
يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكل الجزاء على كمال الجنابة لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا واستدل
شمس الامنة في المسبب بوجه اخر فقال لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا
معه الضمان يصير بعضه فكان مستغنى لما هو ثابت بالنظر قوتهم ولا ضرورة في جواب عن سوال مقدر
وهو ان يقال المالك شرط لان عقاد السرة موجبة للطلاق للعصمة ولهذا لا يقطع البناء عندكم باعتبار
الشبهة في المالك ثم لم يقتض وجوب القطع نقل المالك الى الله بل يبق للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الرشد واد
ان كان قائما بعينه فكذا لا يقتضي نقل العصمة الى الله فكان له ولاية التضييق ان كان هاديا فخران وخرج
الفرق تقرير الجواب عن وجهين احدهما ان الجنابة تقع على المال والنقل انما ثبت ضرورة تكامل الجنابة والعصمة
وصف المال لا انما هيان عن كونه حرام التعرض فينتقل ما هو اوصافه وهو العصمة دون المالك اذ هو اوصاف
المالك لانه عيان عن القدرة على التعرض والقدرة صفة القادر فله منتقل لان المالك ليس محل الجنابة فله
ضرورة في نقله تقرير الوجه الثاني اذا انتقل العصمة بضرورة لان بقاء العصمة لحي العبد منافي لكونه
حراما لعينه علم ما متر فله بد من انتقاله بخلاف المالك لانه بقاءه لا في حرمة عينه كعصير المسلم اذا تخمر
فانه حرام لعينه وان كان مملوكا فلا ضرورة في انتقال المالك فان قيل العصمة صفة للعالم لا للملك

صحة ما ذكره لهذا يقال ما لم يحصو ولا يقال ما لم يعم كما يقال ما لم يملك فإني يسبقه هذا الفرق
 قلنا أقرب محتاج إلى زيادة كشف وهو أن الفعل المتعلق بالفاعل وهو تعلق التام
 ولهذا الوجه كل واحد منهما يملك الفعل فيقال زيد الضارب وعمد المصروب فإذا وصف به الفاعل فمعناه أن
 الفعل المؤثر قام به وإذا وصف به المفعول فمعناه أن التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد
 منها لغة مناسبة لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المصروب ضرب بمعنى التأثير ثم قد يكون
 تعلقه بالفاعل من غير نظر إلى جانب المفعول دون الفاعل كما إذا بنى المفعول ثم شرع العصة التعلق
 بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لأن العصة هي الحفظ والمقصود منه كون المال محفوظا لا انصاف الفاعل به وإن
 كان ذلك من ضرورة والمقصود من المالك عكسه وهو تعلقه بالفاعل وانصافه به من غير نظر إلى جانب المفعول وإذا كان
 ذلك من ضرورة أيضا أن العزم انصاف العبد بالملكية لا انصاف المال بالملكية فلهذا جعلوا العصة صفحا للمال
 والملكية المال كذا في الكشف ثم أعلم بأن انتقال العصة عندنا إنما ثبتت على انعقاد السرقة موجبة للقطع
 لما سألنا الحاجة إلى الحفظ في تلك الحالة وليس في القول فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن إنما يتقرر هذا بالان
 لأن ما يجب لله تعالى بالاستيفاء كان حكمه الآخر ما عدا استوفى القطع بتبين أن حرمة المحل قد كانت لله تعالى
 فلا يجب الضمان للعبد وإن تعدد الاستيفاء فبما كانت العبد فبما كان له وجه الدفع ما يقال متى
 انتقلت العصة حقا لله تعالى إن قلتم قبل السرقة ففيه سبق الحكم على السب وإن قلتم بعد ما فهذا غير مقيد
 لأن السب صادف محله محتمرا احتال المالك وإن قلتم مع السرقة فهو باطل أيضا لأن السرقة وقت الوجود ليس بوجود
 فكيف ثبت حكمه ويكن أن يقال أيضا احتارنا انتقال السرقة متقبلة بها ليس بعد موجبة للقطع
 ويجوز سبق الحكم على السب إذا كان الحكم شرط صحة ذلك السب لأن قوله أعترف بعبدك عني بالذات لا اعتقت
 بثبت المالك مقتضى العتق سابقا عليه ضرورة صحة العتق كما أنه من هذا الانتقال ضرورة لما ذكرنا فلا
 يظهر حق غير حتى لو ذهب المورق من العين المسروقة للسارق أو باعها منه أو من غير صحيح ولو تلف غير
 السارق بضمير وكذا لو تلفه السارق بعد القطع في ولاية الحسن عني حشفة لأن الاستهلاك فاعلا آخر غير السرقة
 فيظهر حكم التقوم بحق هذا الفعل فإن قيل لما انتقلت العصة إلى الله تعالى ولم يبق حقا للمالك كان ينبغي أن لا يشرط
 فيه دعوى المالك وثبت من غير دعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر قلنا تعيين المالك ليس بشرط
 بعينه بل بشرط السرقة فيه خصوصية عند الإلزام لئلا يكتفى من الاستيفاء فكانت الدعوى شرط لاثبات محل الجناية

لا غير وهذا الوجه الخمس بلا مالك كان كافيًا كالمكانب ومتروفي الوقت والغاصب المستعير والمستودع
 والمضارب والمقرض فإن قيل لو انتقلت العصة إلى الله تعالى كذا في الخبر يلزم أن لا يجب القطع كذا في سرقة الخمر
 قلنا إنما لا يجب القطع في الخمر لأن من شرطه أن يكون المسروق معصوما للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب
 فصيد الحرم وحشيشة الخمر ليست كذلك فخدم الحكم لعدم شرطه فلما المال المسروق فقد كان معصوما
 قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا إلى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه فإن قيل القطع شرع لصيانة حق
 العبد في القول بسقوط العصة وبطلان الضمان إبطال حقه فيمنع القول به لئلا يلزم علم موضوعه
 بالنقض قلنا إن كان فيه إبطال صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لأن الزجر فيه إنما فانه متى عرف السارق
 بأنه يقطع يده بالسرقة ينزع عنها لا يقال العصة عرض لا يقبل الانتقال فكيف ينتقل العبد إلى الله تعالى
 نقول الأحكام الشرعية لها حكم الجواهر للحاجة إلى البقاء ولهذا بقي إلى أكثر من زمان العام منتظم
 جمعا من المسميات إلى قوله وإذا سقط احتمال الخصومة لما فرغ من مباحث الخاص شرع في مباحث
 العام والكلام فيه في حق وحكمه قبل الخصوم ووجه وفي القاطع ما حده فهو ما ينتظم جمعا من المسميات
 فكلمة ما كالجنس لانه عبارة عن اللفظ وهو شامل للعام وغيره وأحرز بقوله ينتظم عن المشترك فانه لا ينتظم
 معينين بل عموما كروادع السوار وأحرز بقوله جمعا عن التثنية فانه ليست بعامة وإنما هي أفراد
 فانه لا تشمل بل هو لو كان اسم خاص لا يدل بالمطابقة الأعلى وأيضا يقتضي أن يكون غير محصور والأعداد
 محصورة وأشار أيضا بقوله جمعا إلى أن الاستغراق ليس شرطا للعموم كما هو من هذا العاقلين من مشائنا
 وعامة الشافعية وأثر الخلاف في الجمع المنكر فانه ليس بعامة عندهم وفي العام إذا خضع منه شيء لا يجوز
 التمسك بعمومه عند هوانه لا انتفاء الاستغراق الذي هو شرط العموم ونوعه بعضهم في قوله جمعا بالتشكيك أن العام
 لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المحصر وهو ليس كذلك فانه عند الإطلاق شامل لكل ما ينطلق لعدم المانع
 وأحرز بقوله من المسميات عن التسميات كما اختاره أبو زيد حيث فسر الاستمار بالمسميات وأحرز
 أيضا بقوله من المسميات عن المعاني فإن العموم لا يجري فيها عند المتأخرين من مشائنا وقد بالغ في الإلزام
 في تخليط الجصاص حيث قال بعموم المعاني ونسب قوله أو المعاني إلى السهو واختار صاحب البدل على عكسه
 حيث جعل العموم من عوارض المعاني حقيقة وليس هذا المكان في تحققة قوله وحكمه لما فرغ من بيان حده شرع
 في بيان حكمه العام وهو الأمر الثابت به التوقف عند بعض الفقهاء في حق العلم والاعتقاد حتى يقوم الدليل

العام

على العموم والمخصوص فيقول الواقفية انه ان العام مجاز في الريد به اذا الاستغراق ليس موجباته ولهذا يؤكد
بكل واحد ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذكر لعدم الفائدة فيكون المراد منه جمعا من الجوع وهو غير معلوم لان
اعداد الجمع مختلفة اذا السلة وما فوقها جميع حقيقة وليس بعضها اولى لاستوار الكثرة مع الجمعية ولا يمكن معرفته
بالتماس في الصيغة فيكون محلا فيجب التوقف فيه ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى قال لهم الناس ان الناس
الآية المراد منه تعميم من مسعود والناس ثلثي اهل مكة فخذ الاطلاق تحت العموم والمخصوص فلا يعرف احدهما الا
بالدليل فيجب التوقف وعند بعضهم ثبت به ان العام اخفى المخصوص وهو الادنى وهو الواحد اسم الجنس والسلة
في صيغة الجمع وتوقف فيها ورا ذلك الى قيام الدليل لانه هو المتيقن فانه اذا قال فلان على دراهم يجب ثلثه بالان
ولا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهل اللفظ الموضوع مع امكان العلم بالمتيقن وعند انفعي العام
يوجب الحكم فيما تناوله لا على اليقين والقطع بل على سبيل الظن والاحتمال واليه ذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا
ونسبهم ابو منصور لان كل عام تحتل التحصيل وهو شايع فيه ولا قطع مع هذا الاحتمال فيجوز تخصيصه بخر الواحد
والقياس لم يخف بقطع لان اللفظ متى وضع لم يخف كان ذلك المخير لازماله الا ان يدل القرينة على خلافه اذ لو جاز
ارادة البعض لا قرينة يرتفع الا مانع اللغة والشرع لان خطابات الشرع اكثرها عامة والاحتمال الجبر الناقض
عند دليل لا يعتبر فسقط احتمال المخصوص فيه اي في العام كما سقط احتمال المجاز في الخاص الجامع كون الاحتمالين
عند دليل وان ارادة المخصوص امر باطن لا يمكن الوقوف عليه اذ ارادة المجاز كذلك فكل ظهور ويد المخصوص وقرينة المجاز
تكون موجبة قطعية وارادة الامر باطن لا يصح دليله لاننا نكف ذلك العيب فيكون ساقط العبرة وانما أكد بكل
دين قطع عنه احتمال التحصيل فيبقى محكما لا يبقى احتمال اصله فاني قيل احتمال المجاز في الخاص ثابت في العام ايضا
مع احتمال آخر فيه وهو احتمال التحصيل فيكون الاحتمال فيه اكثر فيجوز ان يوثق برفع القطع قلت لما كان العام
موضوعا للملك كان ارادة البعض منه مجازا او كثره احتمالات المجاز لا اعتبارا لها بل بقرينة فاحتمال المجاز الواحد
بلا قرينة مساويا لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها فلا يصح الترجيح قوته وانما يستعمل العام في مثلثة
بمطابق الحقيقة الى اخره اشارة الى جواب من قال بان اخفى المخصوص متيقن وتقرر ان استعمال العام انما
يكون بطريق الحقيقة ويختص الافراد فيها باعتبارها السلة بجملة افراد العام لا باعتبارها ثلثه فان عند العرب
عز القرينة يراد به جميع الافراد لان العام حقيقة في الشمول لانه موضوع له والثلثة اما مجاز دفعا لاشراك او
حقيقة فاعترض على حسب الاختلاف المشهور فيه فخذ الاطلاق لا يراد به الا الجمعية الكاملة او مطلق الكلام

لحقيقة حتى يقوم دليل على مجازة قطعه بذلك ايضا ضعف قول الواقفية فانه لا اجل مع كون الحقيقة معلوما
هذا هو الدليل المعقول واما المنقولة فان الآلة اجمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغة فان السلف وهم
الصحاب ومن بعدهم من ائمة الدين قد احتجوا بالعمومات وقالوا بعموم الحكم لعموم الصيغة فغير توقف
ولا حرج على الادنى كتحريم البنات والامهات بقوله تعذيب حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ووجوب التزويج
على المطلقات بقوله تعذيب المطلقات يترتب من بانفسهن ثلثة قروا وكان مذهب الواقفية ومن قال
بالادنى حقا لما ساء لهم الاحتجاج على ذلك وكذلك استعملوا عامة الصحابة في الواقع من غير تذكير احد
فانهم عملوا بقوله تعذيب نوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على ان فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم حتى روي عن الصادق
نحو معاشرة الانبياء لا نورث به ما تركناه صدقة واجروا على العموم قوله تعذيب الزانية والزاني والسارق والسارقة
ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله علم
لا وصية لوارث ولا تنكح المرأة على عمتها من انقى السلاج فهو من لا يقتل والد بولده الى غير ذلك
متألا يحصى فبطل بذلك قول الواقفية **قال** واذا سقط احتمال خصوصية الى قوله فان قيل قوله علم
لما ثبت فيما مر ان موجب العام قبل التحصيل قطعي اذ كان قطعي الثبوت وسقط احتمال خصوصية
لكونه غير ناش عن دليل لم يحجز تخصيصه بالقياس وخر الواحد لانها ظنيان والتحصيل بطريق المعاوضة لما
سباني والظن لا يعارض القطع فلهذا اير فلاجل ان تخصيص العام القطعي لا يجوز بخبر الواحد والقياس
ابتداء قلنا قليل الرضاع وكثيره سوار في تعلق التحريم به اذ احصل من الرضاع عندنا خلافا للشافعي
حيث قال لا تثبت التحريم الا بخمس صنعات لنا عموم قوله تعذيب وامهاتكم اللاتي ارصنعكم جعل المصنعات
من العمومات بطريق العموم من غير تخصيص بين القليل والكثير فوجب القول بحرمة المصنعات على الاطلاق
فلا يجوز تخصيصه بما روي ابن الزبير ولا تحترم المصنعة والمصنعان ولا الاملاجة ولا املاجاته لا خصصه
الثافي هو المصنعة من فعل الرضيع والاملاجة من فعل الموضع ولا يتم التمسك بهذا الشافعي بالاثبات
مذهبه لانه لا يدل على ان التحريم لا تثبت الا بخمس صنعات بل يصح هذا النفي مذهبنا ثم ثبت مذهبنا
لعدم القابل بالفضل وكذا لا يجوز تخصيصه بما رويته عائشة رضي الله عنها انما انزل من القرآن عشرة
محرمن فنسخن خمس صنعات محرمن هذا الحديث يصح لاثبات مذهبنا لكنه خالف مذهبنا في هذا فانه
عرف من قاعدته انه لا يجوز العار عند بالقراءات الشاذة لانها ليس بقراءان لعدم التواتر وليس بخبر فان

الراوي لم ينقله علم انه ختم بل نقله علم انه قرآن فيكون مقطوعا بخطابه والخبر المقطوع بخطابه العلم
 به كونه ذكر علم وجه الزام لنا فان مذهبنا وجوب العمل بمثلها ولكن اذا لم يكن معارضاً للكتاب وكذا
 قوله تعالى ومن دخله كان آمناً لم يلحقه خصوص لان كان بمعنى صلا لانه على الامن بشرط الدخول فيمن
 عند وجوده ويكون محدوماً قبله والامن لا يتحقق الا بالازالة الخوف فكان معناه والله اعلم الخائف بالخباية
 قبل الدخول صار آمناً بالدخول فلا يكون الذي انشأ الخباية في الحرم خصوصاً من هذا العام لانه تناوله لما
 ذكرنا ان كان معنى صار فيقتضي سبق الخباية على الدخول والتخصيص لا يكون الا بعد التناول فلو اتى بمباح الدم
 برة او زنا او قطع طريق وقصاص الحرم لا يقبل فيه ولا يؤذي ضرب يخرج ولكن لا يطعم ولا يسقي ولا يجالس
 حتى يضطر الي الخروج فيقتل خارج الحرم علماً بعدم الالية المذكورة ولا يجوز تخصيص خبر الواحد لا خصيصه
 المشافعي يروي انه علم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم اني خطا امر بقتله حين وجده متعلقاً
 باستار الكعبة وبقوله علم الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاداً بدم ولا بالقياس على من انشأ القتل فيه حيث
 يقتل في الحرم بالاجماع لما ذكرنا ان العلم لم يتناول لانه ليس بدخول الحرم والامن لم يثبت الا بالدخول
 ولا بالقياس على الاطراف فانه لو كان عليه قصاص في الاطراف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم بالاجماع لانها
 اي الاطراف تجري مجرى الاموال لما عرف انه يعمل فيها الاباحة كالاموال دون انفسه فلا يتناولها العام
 وهو قوله ومن دخله كان آمناً فان الضمير كان راجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه واما قتل ابن خطا
 فقد كان في ساعة احدث مكة للنبى علم كاورديه الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيد عاصياً
 والزائدة وهو قوله ولا فاداً بدم لم يثبت ولين يثبت محله انه لا يسقط العقوبة به لا يقال لا يمكن
 اثبات الامان مع جواز قطع الاطراف وموته جوعاً وعطشاً فيمحل الآلة على الامان من عقوبة الذنوب التي
 اكتسبها لانا نقول العمل على العموم اولى بثبوت الامان عن العقوبات لا ساقى بثبوتها عن القتل فثبت له الامان
 مطلقاً في الدنيا والاخرة قبل التمسك بهذه الآلية لاثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكلاً لان الضمير البارز
 في دخوله راجع الى الست لانه هو المذكور دون الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل الست فحسب بطلان التمسك
 بها وثبت الحكم فيمن يدخل الحرم ايضا لعدم التباين بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد
 الامن لا دخول الحرم فالزام عليه بالاية مستعذراً واختلاف اصحابك في بطلان ذكره فقال بعضهم لا يصح
 أمناً بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلاً يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمناً

بالدخول فيه دون الحرم لا يقال ليس المراد منه نفس البيت بدليل قوله فيه آيات يثبت مقام ابراهيم
 ومقامه في الحرم دون نفس البيت لانا نقول مقامه ما قام فيه وتعبده وهو كان يقوم في البيت ولا يقال
 ايضا انه لما صار البيت مأمناً صار الحرم مأمناً ايضا بقوله من حرمه لانا نقول حرمة البيت دون
 حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مأمناً كون الحرم كذلك الا يلزم من كون البيت قبله كون الحرم كذلك
 والصحيح ان صفة الامن تعم البيت والحرم بقوله تعالى ولا يروا انا جعلنا حرماً آمناً وقوله
 تعالى اخذنا ابراهيم ربه اجعل هذا البلد آمناً وهذا ثبت الامن للصيدين بدخول الحرم فلا معنى لفصل
 بين البيت والحرم وانما رجع الضمير الى الحرم وان لم يذكر لانه لما اخذ الحرم حكم البيت في حق الامن صار كشي
 واحد فجاز كون الضمير راجعاً الى البيت متناً ولا له ولهذا قال المتأخر في آيات يثبت له بقوله حرمة
 آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل من ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبده من البيت فاسد لانه
 احد المرقس بذكر ولانه تعذر تفسير الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان الآيات وليس في كون البيت متعبداً
 له آيات بل في ظهور قدمه في الصخرة الصماء وعوضه فيها الى الكعبة وبقاؤه الى الآن دون سائر آيات الانبياء
 فوجه العاصي المطبق في رخصة السفر وهو جواز الاطراف في رمضان وقطر الصلوة الرباعية سواء
 للعموم الالية وهي قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله تعذر فزكاة
 منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر اثبت الترخف العاصي بالسفر كطالع الطريق والاتباع وفقره
 وبين العاصي في السفر ان الترخف رحمة فلا شأن له بحصة قلنا هذا قياس في مقابلة العموم من الكتاب
 وشعراً لمية وعظمها طاهر عند العموم قوله تعالى ومن اوصافها واوبارها الالية فانه تعذر امتتن
 على عباد باصواف الانعام واوبارها الصفة العموم من غير فصل بين صوف الميتة وغيرها والامتنان
 لا يكون الا بشئ طاهر فدل على طهارة الصوف والوبر وان كانا من الميتة علماً بالعموم ولانه سماها متناً
 واشائاً وانما تمتع لا يكون الا بطاهر وكذا لا يصح لكونه اشائاً الا الاطهار والصوف للخنزير والوبر للابل
 فلا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله علم لا تستفعوا من الميتة بشئ علم انا نقول بل هو جازم
 لانا لا يجوز الانتفاع بما هو من اجزاء الميتة والوبر والصوف ليسا من اجزائها لانه لا يحلها الموت
 والمولى لا يمكن اجبار عبد على النكاح خلافاً لما في نوحته قال لا يمكن اجبار عبد ولا يمكن اجبار
 جارية وهو رواية على حصة بولنا عموم قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وجماعتم

للمسافر صفة العموم
 غير تخصيصه وفصله من
 المطيع والعاصي
 وانما في حقه بعض
 المباح فلا يبرح

بدار الله تعالى امرنا نكاح الايام والصالحين من العباد والايان بالماوربه وهو نكاح العباد لا يمكن
 الا بان يكون المولى مستقلاً بالنكاح بخبر ظاهر ولا يخفى بالاجاب سؤالي هذا اذا ثبت نكاح الصالحين العباد
 جيله ثبت نكاح الصالحات منها اما بالدلالة او لعدم القابل بالفضل ولا يجوز الحاقه بالماوربه العبد بالمكاتب
 في حق عدم الاجبار والمكاتب الحق بالاحد تصرفا حتى يكون كسابه وان كان الرق يفتيا فيكون عيدا من وجه دون وجه
 فلا الحق بمن هو عبد مكر وجه فلا يلزم من عدم اجباره واشترط رضاه عدم اجبار العبد مكر وجه قوله ومثرو
 التسمية عند الحرام لان النكاح في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يفتي خصه بطلان النهي
 يقتضي التحريم فكيف وقد لا يجوز من لانه في موضع النكاح لبا لغيره فيفتي حرمة كل جز منه والهاء في قوله وانه
 لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المدبوح فالمدبوح الذي يفتي فسقا في الشرع
 يكون حراما كذا قوله تعالى وفيما اهل العزاه به قوله والناس في احوالهم اجواب عما يقال لا مستسكنكم الاية
 لان هذا عام قد خص منه الناس بالتناقض فينا وبينكم او بما روي انه علمه اللام شيل غصتروك التسمية ناسيا
 فقال كونه في التسمية انه تعارف قلبه امر في مسلم فيخصر العام بالقياس عليه ليشتمل العلة المنصوصة ايها
 فان وجود تسمية الله تعالى في القلب حالة العبد والآخر منه في حالة النسيان تقرير الجواب بان يقال لا
 ان الآية لم يفرها خص من الناس في احوالهم فان الشرع اقام المسئلة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز
 كاقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم فلا يكون من قبل متروك التسمية بل التسمية موجودة قد ذكرنا
 ولانه ان النسيان مرفوع اي حكمه مرفوع بالحديث وهو قوله عليه السلام رفع عمتي الخطاء والنسيان فكان
 التروك لم يوجد حكما لكون النسيان من قبل الله كالاكل ناسيا حالة الصوم فاذا ثبت ان الناس في احوالهم
 فلم يكن العام محض حقا فلا يجوز تخصيصه بالقياس اي بقياس العام على الناسي بالجامع المذكور او بخبر الواحد
 وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى متى اولم يسم وما روي عن عائشة نواها قالت يا رسول الله
 ان ههنا اقواما حدثت عن محمد بالشرك باقوتنا باليمان لا ندري بذكرهم اسم الله عليهم لاقالوا ذكره وانتم
 اسم الله وكلوه وانما لا يجوز تخصيصه بها انما لان الظن لا يعارض القطعي او التخصيص انما يجوز اذا بقي
 تحت العام ما يمكن العلم به كالنزد في الجنس والصفة في الجمع وههنا لم يبق تحت النقص الاحالة التعبد بالخروج
 حالة النسيان عنه فلو الحق العبد بالنسيان لم يبق النقص معجولا لعدم بقائه في تحت فيكون اطلاقه للقطعي
 بالظن مع انه لا يستقيم الحاق العام بالناسي بالقياس ولا بالدلالة لان العام معروض عن التسمية

قصدا

قصدا فلا يجوز خلاف الناسي واما حديث عائشة فهو دليل لنا لانها سالت عن الاكل عند وقوع الشك
 في التسمية وذكر يدل على انه كان معروفا عند ههنا التسمية من شرائط الحد وانما افتي النبي علم بالاياحة
 في حومهم منه على الظاهر اذا المسلم لا يدع التسمية عمدا فان السؤال كان عن الاعراب المسلمين من اشرك
 الحاق سوق المسلمين يباح له التناول بغير علم الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة يجوز في احوالهم
 واي هرسن ففهم على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق الروايات وان تعذر له ذكره في المبسوط
 فان قيل المراد بالاية ما ذبح لغير الله كما قاله الكلبي او ذبح المشركين للاهوتان لا قاله عطلة او الميتة والمنخقة
 كما قاله ابن عباس فلا يكون متروك التسمية عمدا مراد او بدليل قوله وانه لفسق والكل متروك التسمية لا يوجب
 الفسق فانه يقبل شهادة اكله وبدليل قوله واذ الشياطين ليوحون اليه ليسوسون اليه اولياهم من المشر
 ليجادوكم اي ليحاوكم في اكل الميتة فان المجادلة كانت فيها لا في متروك التسمية فانه كانوا يقولون ما قتل
 ربكم ومات فلا تأكلوا به وما قتلتم انتم وذبحتموه تاكولوه فانزل الله تعالى قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر
 اسم الله الاية وبدليل ان اطعموه اي اكل الميتة واستحلها انكم لم تتركوا مثله فان الانسان
 انما يكفر باياحة الميتة لا في متروك التسمية قلنا الاية بظاهرها وعمومها فتناول متروك التسمية
 محمدا اذ يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه كالتناول عن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
 وقوله وانه لفسق قلنا متروك التسمية اي فسق حتى ان من اعتقد حرمة يفسق بالكل ولا يقبل شهادته
 كالحنفي واما آمن اكله معتقدا اياحة كانت فاعني بوفاء الله لفسق لتاويله لا لا يحرم الباطني عن الميراث يقتل
 العادل لانه مشاؤ في قتله وقوله واذ الشياطين ليوحون اليه اولياهم قلنا سلمنا ان سبب النزول
 مجادلتهم في الميتة ولكن الله تعالى اجاب جواب عام مما سواه وبني الحرمة ببناء على وصف يشمل الميتة وغيرها
 وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان ذكر التسمية بوصف دليل على اذ ذلك الوصف هو المؤثر في الحرمة فيكون بياناً
 ان الميتة انما حرمت لكونها متروكة التسمية وهذا الوصف عام بوجود متروك التسمية عامداً
 فثبت الحرمة فيه فلو حلت الاية على الميتة او ذبح المشركين فقط فغير اعتبار الوصف المذكور كان فيه ابطالا
 للوصف المنصوص عليه فلا يجوز قوله وقوله عليه السلام من ذبح ذبحهم عام لانه شامل لكل قرابة مودة بالمحبة
 سواء كان ولادا وغيره فوجبه القول بعمومه فاذا ملك الانسان اباه او ابنه او اخاه او ابنته يعني عليه السلام
 بالعموم ولا يجوز تخصيصه بالانح اي غير الولاد غير المحدث المذكور بالقياس على بني الاعام مجامع جواز الشهادة

ووضع الزكوة كاختصاصه المشافعي بحيث قال اذا ملك الانسان اخاه او اخته لم يعتق عليه وانما
يعتق عليه اذا ملك اباه او ابنته وهذا يخصص للعام الغير المخصوص بالقياس فلا يجوز وقوله علم ايها اهاب
دفع فقد طرعا عام لانه نكرة وصفت بصفة عامة فتخرج فوجب القول بعومه فيظهر جلد الميتة بالدباغ
كما يظهر جلد غيره ها ولا يعارض هذا الحديث بقوله علم لا تنتفعوا من الميتة باهاب كما عارضه مالك في
جلد الميتة مطلقا فانه لا يظهر جلد الميتة عنده سواء كانت مأكولة او لا وانما دفع عارضه في جلد
غير ما كوى اللحم فانه لا يظهر جلد بالدباغ وانما قلنا بانه لا يعارض حديث الطهارة حديث النهي عن
الانتفاع لو جاز من الاول لوجان الحديث الاول والحديث الثاني لان الحديث الاول ينصرف طهارة المدبوغ
والحديث الثاني ليس ينصرف بخاسته اذ علم الانتفاع قد يجوز ان يكون في حق بيعه واكله لا في دباغه
والانتفاع بعد ها وايضا النهي عن الانتفاع لا يقتضي النجاسة بعد الدباغ والراجح الا يعارض بالمرجوع
يؤيده نكر قوله علم انما حرم من الميتة اكلها قاله حين مترشاة ميمونة فقال صلا انتفعتم باهابها
فقلنا آية اوله لما تعارض حديث ميمونة مع قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ساوقة
افيقى الحديث بقوله ايها اهاب دفع فقد طرعا وترجح الاول وحديث شاة ميمونة علم وايضا ترجح بكثرة
الادلة وهو ان بعض اصحابنا ايضا اولان النهي بختم ان يكون للتزنية او ختم ان يكون المراد من الميتة
غير ما كوى اللحم بل حديث شاة ميمونة فيصلح لدفع ما قاله مالك في الثاني انه لا يعارض بينهما فان
الحديث الاول يقتضي الطهارة بعد الدباغ والحديث الثاني يقتضي دفع نكر لا يقتضي النهي عن الانتفاع باهاب
وهو اسم الجلد الذي لم يدبغ كذا قاله الاصمعي فاذا دبح يسمى اذية المحل لا معارضة بينهما اذ شرط انتفاع
اتحاد المحل فان اختلاف الحالة تنفي التعارض فانه يجوز ان يكون الشيء في حالة حراما وفي حالة احرارا
فلا يلزم من حرمة الانتفاع قبل الدبغ حرمة بعده وكذا نكر قوله علم عيش المسافر بثلثة ايام لكونه محلي بالالف
واللام فتناول الير مساو كان مطيعا او عاصيا فيقتضي الترخص للمطعم وغيره فلا يجوز تخصيص العاصي
منه بالقياس والتعليق ان الرخصة نعمة فله تعالى بالمعصية حلالا فالتكفي في هذه المسئلة كلها
وقد مر في كل واحد منها التنبية على ذلك فان قيل قوله علم لم الى قوله فيظن الاستثناء
هذا السؤال والجواب المذكور في بعض النسخ وهو ظاهر عن الشرح ومع هذا نذكر على وجه التبسيط
فتقول لما فرغ من بيان الاصل المذكور وهو ان العام اذا لم يخص منه شيء موجب للحكم على سبيل القطع ولا يخص

بخبر

بخبر الواحد والقياس وفتح على ذلك الاصل الاحكام المذكورة اراد ان يشير الى دفع ما يرد ونقض على الاصل
فاورد نقضين والجواب عنهما النقض الاول ان قوله علم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب عام موجب
لحرمة في الرضاع في جميع المواضع التي ثبتت الحرمة فيها بالنسب وقد خصصت منه اير هذا العام
امراخته من الرضاع بالولي حيث قلتم بانه يجوز ان يتزوج بامراخته من الرضاع ولا يجوز ان يتزوج
بامراخته من النسب فقد فرقتم بين الرضاع والنسب في حق هذا الحكم مع عموم الحديث يقتضي التسوية
بينهما والثاني ان قوله علم كل طلاق واقع الاطلاق الصبي والمجنون عام في وقوع طلاق ما سواهما لم يخف
منه شيء وقد خصصت النائم منه اير من هذا العام الغير المخصوص بالقياس عليها حيث قلتم بانه طلاق
النائم لا يقع كالا يقطع طلاق الصبي والمجنون مع اذ عموم الحديث يقتضي وقوع طلاقه فقد نقضتم
اصلكم ووقعتم فيما ابيتم والجواب عن النقض الاول ان النكر وهو قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
يوجب عموم الحرمة من اجل الرضاع في جميع المواضع التي ثبتت الحرمة فيها من اجل النسب وما فرقنا بينهما
في حق مثل هذه الحرمة ولم نخصص منه شيئا اما حرمة امراخته من النسب فليست بثابتة لاجل
النسب حيث ثبتت مثل تلك الحرمة في الرضاع تخفى عموم الحديث بل انما ثبتت حرمة امراخته من النسب
لكونه امثاله او موطوءة ابيه بدليل كونها محرمة عليه بدون كونها امراخته من النسب بانه كانت موطوءة ابيه
بالزنا فلو كانت الحرمة لاجل كونها امراخته من النسب لما حرمت بالزنا لعدم النسب وهذا المحنى مقصود في ام
اخته من الرضاع لعدم كونها امثاله او موطوءة ابيه فيحمل تزويجا ولم يكن هذه داخلة تحت عموم الحديث
فلا يكون مخصوصة عنه اذ التحصيل يقتضي سابقية الدخول تحت العام والجواب عن النقض الثاني ان النائم
في حديث معروف جميع بين الصبي والمجنون والنائم فيكون مرفوع القلم حيث قال زفر القلم عن نكر عن
المجنون حتى يفتق والصبي حتى يبلغ والنائم حتى يفتق لعدم العقل كالمجنون والعصاة كالمجنون
والنائم فان النائم وان كان عقله كاملا ولكنه عديم الاختيار لعرض النوم والاهلية لا يثبت الا بالعقل
المميز فاذا كان النائم مرفوع القلم فالحكم ثابت فيه بالنكاح ونا راى فلا يرد النقض وان لم يذكر النائم
في هذا الحديث وهو قوله كل طلاق واقع الاطلاق الصبي والمجنون لهذا المعنى وهو قصور العقل وعدمه ايضا
مضار لقدرا الحديث الاطلاق الصبي والمجنون ومن مثل حالها في قصور العقل وعدمه ولهذا قلنا من زال
عقله بشرب الدواء او بالصداع لا يقع طلاقه لان صحة العقد بالعقل وهو اير بخلافه في الورد ان سببه هو

المذكور

معصية كالشكر محرام حيث جعل عقله باقيا زجرا لفتح طلاقه فاذا كان كذلك ثبت الحكم في النايام بدلالة
النقل بالقياس لعدم احتياجه الى الاجتهاد بل يفهمه كمن لم يعرفه باوصاف اللغة فلا يرد ايضا
النقل المذكور
واما اذا خضع منه شيء الى قوله ثم التكرار في موضع الاثبات تخضع
لما فرغ من تحت العام قبل تخصيصه شرع في محتمه بعد حقوق التخصيص والمخاطبة الصريحة للتخصيص على
مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل لفظي مقترن بقوله قصر العام على
بعض افراده كالمختص واخر بقوله بدليل مستقل لا يكون مستقلا كالشرط والاستثناء والصفة الغاية
وبقوله لفظي العقل كقوله تعار خالق كل شيء فانه تعالى مختص منه وتخصيص الصبي المختون من خطابه
الشرع من هذا القبيل وعز الحسنى بقوله تعار واوليت من كل شيء بقوله مقترن بغير النسخ واختلف اهل
الاصول في العام المختص هل هو حجة ام لا وتحرر موضع الخلاف ان التخصيص بدليل غير مستقل بدليل
عقل لا يؤثر في تغيير العام كما كان فيبقى قطعيا كما كان قبل التخصيص لعدم احتمال ما هو غير مستقل
كالاستثناء والتعليل والعقل في حكم الاستثناء لكنه خالف الاستثناء معتمدا على العقل وهذا بالاتفاق
وموضع الخلاف العام المختص بكلام المستقل فعند الكرخي وعيسى بن ابيان والخريصاني والي ثور لا يبقى
حجة اصلا وسقط الاحتجاج به سواء كان المختص معلوما او مجهولا لكنه يجب به اخص المختص اذا كان
معلوما وذلك ان دليل المختص لا يخلو من التعليل اذا كان معلوما لا استقلاله وكونه الاصل في التعليل
فلا يدري كم فرد من افراد العام يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وكذا اذا كان مجهولا يوجب جملة
في الباقي لانه ايرد فرد من تحت كونه هو المختص لاحتمال التفسير في كل فرد فكان كالاستثناء المجهول لان
التخصيص يبين ان المختص لم يدخل تحت العام كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام
والاستثناء اذا كان مجهولا يوجب جملة في الباقي في صدر الكلام بالاجماع ولا يبقى حجة فكذا هذا حتى لو قلنا
لعلمنا على الف الاشياء لم تثبت الحكم ويجب التوقف في البيان وعند بعضهم ان كان المختص مجهولا فكافا
الكرخي لا يبقى العام حجة ويسقط الاحتجاج وان كان معلوما يبقى حجة فيما وراءه كما كان قطعيا
لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه في صورة الاستثناء
المعلوم يبقى العام حجة في الباقي كما كان فكذلك في التخصيص المعلوم وفي صورة الاستثناء المجهول لا يبقى
في الباقي فكذلك في التخصيص المجهول وقالا اخرين ان كان المختص مجهولا سقط بنفسه كما انه لم يرد ويبقى

العام حجة كما كان قبله وان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المختص قطعيا كما كان لان المختص
لانه كلام مستقل حتى لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جملة
الى صدر الكلام لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم كالنسخ المجهول اذا طار على ظاهر لم يثبت
به النسخ بل يسقط بنفسه فيبقى العام كما كان واذا كان معلوما لا يؤثر في الباقي كالنسخ المعلوم
لعدم احتمال النسخ التعليل والاصل ان الفرق الثاني اعتبره وبالا استثناء فقط والفرق الثالث
بالنسخ فقط والحق ان له شيئا يجره فلا يجوز اهدار احد الشبهين بل يجرهما كما سيأتي قوله وعندهنا
بني حجة بعد التخصيص لكن لا يبقى قطعيا كما كان قبله بل يصير قطعيا لان دليل المختص في شبهة النسخ
بصيغة من حيث ان كل واحد منهما مستقل بنفسه وبشبه الاستثناء بحكمه من حيث ان كل واحد منهما
يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراءه فاذا ثبت ان له شيئا يجره فلا يجوز اهدار احد الشبهين بل يجرهما
يعينه اي بالنسخ من غير اعتبار معنى الاستثناء وبالا استثناء من غير اعتبار معنى النسخ فيه لان
الحاكم باطوره معينه ابطال الشبه الاخر بل يجب ابطال كل الشبهين فاذا جهل اي اذا كان المختص
مجهولا فيجانب الحكم وهو شبه الاستثناء ان اوجب اجماله اي اجماله العام باعتباره ان جملة الاستثناء
يوجب جملة المستثنى منه فباعتبار هذا الشبه يوجب جملة في العام فيجانب الصيغة وهو شبه النسخ
يوجب اجماله اي اعمال العام وابقاؤه كما كان قبله باعتباره ان النسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه
فيبقى العام كما كان واذا علم اي اذا كان المختص معلوما فباعتبار الصيغة وهو شبه النسخ اوجب
خروجه اي خروج العام عن كونه حجة لجواز التعليل اذا الاصل في التعليل وهذا نظر مستقل
بنفسه فقبل التعليل واذا صح تعليله لا يدري ان كم يخرج بالتعليل وكم يبقى تحت العام فيوجب
جملة فيما بقي تحت العام واعتبار الحكم وهو شبه الاستثناء يوجب كونه اي كونه العام حجة فيما وراءه
اي فيما وراء المختص لا متنازع التعليل اذا الاستثناء عدم اذ به يبين ان المستثنى لم يدخل تحت الصبر
والعدم لا يقبل التعليل لانه غير مستقل فلما تردد العام بعد التخصيص بين كونه حجة او غير حجة
لا يخرج عن كونه حجة بالاشك لانه الثابت باليقين لا يزول بالاشك لكن عكست فيه شبهة كونه غير حجة
فاورثت زوال اليقين فيوجب العبدون العلم فان قيل ينبغي ان لا يخلو المختص لان شبهة النسخ
والاستثناء وكل واحد منهما لا يخلو فكذلك التخصيص قلت النسخ انما لا يخلو احرازه في النسخ

بالقياس قد عُدَّ ذلك المعنى في المحض والاستثناء اما لا يُعَدُّ لعدم استقلاله وكونه علما وقد
فكر في المحض فله يلزم من عدم تعليل كل منها عدم تعليل المحض اذ المفتضى موجود والمانع منقضى
فلما اُشْتُبِه باضله يجوز ان يعارضه القياس بخلاف جزا الوارد هذا الاشارة الى انه الفرق بين العام
بعد التخصيص وبين جزا الوارد ان كل منهما دليل على صحة هذا القياس يعارض العالم المحض منه لا يعارض
جزا الوارد وجه الفرق انه العام اذا اُخْص منه شيء وقعت شبهة في اصله واشتبه كونه حجة كاذرا في بيان
الشبهة من ان احدهما لا يوجب اعماله والاخر يوجب اعماله فوقع الشك في كونه حجة فصار نظير القياس في القياس
في اصله شبهة فخرجت ان احتمل ان العلة المستنبطة من الاصل لا تكون علة في نفس الامر ولذا قلنا ان
المجتهد يخطئ ويصيب محله وجزا الوارد لا يقيني باضله فخرجت صدور من المعصوم واما وقع الشك
في طريقه فيكون فوق القياس فلا يعارضه وبهذا وقع الفرق بينهما فقلنا بان يجوز تخصيص العام الذي
اُخْص منه بالقياس ولم يجز تركه جزا الوارد
فمنظرا لاستثناء الى قوله ثم اننا نؤاثرنا
هنا سائلا في لزوم بنا سبب ما ذكرنا من الاستثناء والتخصيص فذكرها بحقيقا للفرق بين هذين
الاشياء وتوضيحا لها بالتشبيه فنظير الاستثناء ما لو جمع بين حر وعبد او بين عبد حي وميت او بين حر
وحر وباعها في صفقة بشر وادله بغيره ثم ذكرنا من يفسد البيع في القن واخيه اير العبد الحي
والخل ايضا اما في الحر واخيه فله عدم المحلية فلم يدخل كل واحد منها في العقد لعدم المالقة او لعدم
التقوم واما في القن واخيه فله ان جاز العقدية كل واحد منها انما يجوز بحصة من الثمن ابتداء لعدم
وخول ما ضم معه تحت العقد والبيع بالحصة ابتداء لا يصح للجها له كالوقال بعث منك احد من
العبد من ما خففت من الالف وهذا اذا لم يفصل الثمن فان فصله بان قال بعثها بالالف كل واحد منها بمائة
فكذلك الجواب عندنا في حصة ثم وعندها يجوز العقد في العبد الحي والخل ما يمتحى بمقابلته من الثمن لان الفاء
بقدر المفسد فلا يتعدى الى القن كمن جمع بين الاجنبية واختها في النكاح بخلاف ما اذا لم يتم ثمن
كل واحد لانه مجهول ولا في حصة هو والفرق بين البيع والنكاح ان الحر ليس بداخل تحت العقد اصلا لانه
ليس بمال والبيع صفقة وله فكان القبول في الحر شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد بخلاف النكاح
فانه لا يبطل بالشرط الفاسد ثم وعندها بحث وفاق لا بد من التنبيه عليه وهو انه ذكر في الهداية من
جمع بين حر وعبد وشاة ذكيت وميتة بطل البيع فيها وذكر في المبسوط بلفظ الفساد فيها والحق ان

باطل

باطل في الحر وفاسد في القن واليه اشار المصنف ههنا بقوله يفسد البيع في القن واخيه تابعها
لما اشار اليه شمس الامة في اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعادا
عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعادا عن الفساد فارتفع بذلك الاختلاف
الواقع في حيث اللفظ اما بيان كون هذه المسئلة بنظر الاستثناء فلان الحر والميت والحر
لم يدخل تحت العقد اصلا فصار كانه كل واحد منها مستثنى وان العقد ورد على العبد الحي
والخل ابتداء بالحصة لانه المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد
الاشياء فوقع بخلافه في جميع بين عبد وعبد غير هذه المسئلة فنظر النسخ ميانا اذا جمع بين عبد
وعبد غير او مدبره او مكاتبه في صفقة او باع عبد من فسات احدها قبل التسليم واستحق صح البيع
في الباقي سواء سمى كل واحد منها ثمن او لم يسمى لا فهارى عبد الغير والمدبر والمكاتب والعبد الذي
مات خرجوا عن العقد لان الملك باسحقاقه المبيع والمدبر والمكاتب باسحقاقها انفسها ردة ولا
البيع وان غلقت المحلية بالموت بعد ما دخلوا فيه لان الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم وذكرنا
فيهم فصار كاشيخ لانه تبدل بعد الثبوت ولا يفسد البيع في الباقي لانه بيع بالحصة والجها له بامر عا
بعد العقد لا يوجب الفساد اما نظير المحض فالبيع بشرط الخيار باعتبار ان المحض في شبه الناسخ
يصيغته والاستثناء بحكمه كاذرا وهذا العبد الذي في الخيار داخل في الاجاب لانه الحكم ان خيار الشرط
مانع للحكم دون السبب كاعرف واليه اشار المصنف بقوله داخل صيغة الحكم فمن حيث دخوله في الاجاب
يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ وفي حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كانا في شبهة كان كالتخصيص الذي شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فراعاه
الشبهين ان علم محل الخيار وشبهه ببيع البيع والا فله هذه المسئلة علم اربعة اوجه احدها ان لا
يُعَيَّن الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي هذه الوجه يفسد البيع اما الجها له المبيع لانه العقد لازم
احدها وهو الذي لا خيار فيه وهو مجهول واما الجها له الثمن لانه حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبتت
حصة من الثمن ابتداء لما بينا انه في حكم كالاستثناء والحصة مجهولة وجها له الثمن ابتداء لم يصح صحة العقد
والثاني ان يفصل الثمن ولا يُعَيَّن الذي فيه الخيار وهو فاسد ايضا الجها له المبيع لانه البيع يلزم فيها الخيار
فيه وهو مجهول والثالث ان يُعَيَّن الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن وهو فاسد ايضا الجها له الثمن لانه

الوجه الاول والرابع ان يعين الذي فيه الخيار ويفضل الثمن والعقد صحيح في هذا الوجه لا في الخيار فيه
بما سمي من الثمن لئلا يجماع الكلية بالتفصيل والتعيين فامتضى الجواز موجودا لما منع من رفع
ثمنه في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم يجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحقنة
وفي الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجد قول العقد فيها جعلنا الخيار شرطا
فاسدا في الزم العقد فيه كما جعلنا في بيع الخرد والعبد وما شاكله وهو الميت لم يدر في العقد لعدم
المصلحة فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع لان عقد المبيع
فكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشوط لم يؤثر في السبب فلا يمنع
من الانعقاد في حق فانه اشتراط القبول فيه اشتراط المبيع لا في غير فانه شرط صحيح فلا يمنع صحة
العقد والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله لانه الذي فيه الخيار داخل عقد المبيع فلم يكن اشتراط قبوله
مفسدا بخلاف في الخرد وما يشاكله عند الحنفية
ثم اننا نوارثنا الاجتهاد الى قولهم العام
اقسام هذا دليل اخر على القول المختار وهو ان العام المخصوص حجة وهو العلة في الباب
لا اجماع السلف فانه الاحتجاج بالعمومات متوارث عن الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين فغير
انكار من احد محل الاجماع فانه رؤى انه عثمان رضي الله عنه اختلف مع علي كرم الله وجهه في الجمع بين الاثنين
وطنا بملك اليمين فقال علي كرم الله وجهه حرم في ذلك لانه احلها آية وهو قوله تعالى وما ملكت ايمانكم فانه
الآية تدل على كل امر مملوك سواء كانت مجمعة مع اختمها في الوطى او لا فظهر الى عموم كلمة ما
وحرمته آية وهو قوله تعالى وان تجعوا بين الاخيرين فانها تدل على حرمة الجمع بينهما سواء كان الجمع
بطريق النكاح او بطريق الوطى بملك اليمين في هذا لانه لما حرم الجمع بينهما نكاحا هو حرم مفضي الوطى
فلان حرمة الجمع بينهما وطنا بملك اليمين كان او لم يكن الاخر بالمحرم او لم احتياطا اذا المتزوج من اجماع الجمع
لما ياتي في فصل النكاح من فعل رضي الله عنه استدلل بها ثم رجع اصرها ووافقه عثمان رضي الله عنه كما ذكر
مع خصوص الامتياز لانه لا يوجب حق منها الا امة المجوسية والاخت في الرضا والاخت المنكوحه والعيب
والبيهايم لان كلمة ما متناهية لهذه الاشياء من عدم اودتها في الآية والثانية حق منها الجمع ملكا وبيعا
وشرا ودية ووصية وغير ذلك فان لفظة الجمع تنافي هذه الاشياء من عدم اودتها في النكاح فلو لم يكن
العام المخصوص حجة لما استدل به على غير ما قلناه عثمان رضي الله عنه ووافقته وتمسك الامة بما شرها حديث

الاشياء

الاشياء الستة وهو قول الحنفية بالحنطة مثلا مثل الفضل ربوا الى اخره والاشياء الستة الحنطة
والشعير والتمر والمخ والذهب والفضة على هذا المثال مع انه حقت عن هذا الحديث بيع الحنطة المقلية
اي المشوية بغير المقلية وبيع الحنطة العظيمة اي الجيدة السليمة بالمسوسة اي بالحنطة التي وقعت
عليها السوسة والى الدودة فان هاتين الصورتين داخلتان تحت قوله الحنطة بالحنطة مثل مثل مع عدم
ايرادها منه لعدم الجواز فيها وان كان مثلا بالاجماع فلهذا لم يكن العام المخصوص حجة على جواز بيع الربط
بالتمر مثلا مثل حيث قال الربط لا يخلو اما ان يكون تمر او لم يكن فانه كان تميزا بين بيع التمر بالتمر
الحديث وهو قوله التمر بالتمر مثلا مثل وان لم يكن تميزا جاز بيعه بالتمر باخر الحديث وهو قوله اذا
اختلف النوعان فبيعه كيف شئت فدل على ان العام المخصوص حجة عنده فان قيل هذا التمر يصدق
جواز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية لا يخلو اما ان يكون حنطة او لا فان كانت حنطة
يجوز بقوله بالحنطة بالحنطة وان لم يكن حنطة يجوز بقوله اذا اختلف النوعان فبيعه كيف شئت قلنا
هذا جواب جدلي ذكره لرفع المخصص واللازم عليهم في المجلس قبل ان لما دخل بعد اذ اجتمع علم اهل
الحديث وجدوا لوامعة في مسألة بيع الربط بالتمر فالزمهم بذلك حتى سكنوا اما التمسك بالصحة بقوله علم
حين اهدى الربط او لم يخرجه خبير هكذا اطلق النبي صلى الله عليه وسلم التمر على الربط بيع التمر مثلا جاز بها وينا
قوله قلنا اير ولا جل ان العام المخصص حجة قلنا الحرة العاقلة البالغة تملك من تزويج
نفسها بدون الولي العموم قوله فلا تعضلوهن اي لا تمنعهن النساء ان ينكحن انما هو من اجماع قال صاحب
الكشاف اما ان مخاطبة به الا زواج المذنب يعضلون نساهم بعد انقضاء العدة ظاهرا وقسرا والجمعة
الجاهلية لا تنكحن من تزوجهن من شئ من الا زواج والمحر ان ينكحن انما هو من اجماع الذين يريدون فهم
ويصلحون لهن واما ان مخاطبة به الاولى في عضلتهن ان يريدن ان يزوجن اي اذواجهن ووراثتهن في معتدل
من نسا حزين عضل اخته ان يزوج الى الزوج الاول وقيدها من غير الله حين عضلتهن عمل له الوجه
ان كف حنط بالناس اي لا يوجد فيها بينكم عضل لانه اذا وجد بينهم وهو باضون كانوا في حكم العاصين
والعضل الحبس والتضييق وقال الامام محمد بن النضر في المختار انه خطاب للزواج دون الاولياء
وان قال به الاكثرون والذين يدل عليه ان قوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن
جملة واحدة مركبة مشبهة وهو قوله اذا طلقتم الى اخره وجزا وهو قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان

الشرا وهو اذا اطلقتم خطاب مع الارواح فوجب ان يكون الجبار وهو له تعالى فخطا معهم
 اذا لم يكن كذلك لصار تقديرا لآية اذا اطلقتم النساء ايها الارواح فلا تعضواهن ايها الاوليا وحيد
 لا يكون من شرط والجدة مناسبة اصلا وقد يوجب تفكرا فظهر الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن
 واجب ووجوب التمسك بنا بهذه الآية على ان النكاح بغير ولي جائز في حق تعالى اضافة النكاح الى النساء
 بقوله ان يتكهن بالاسناد اليهن فيقتضي جواز صيد وراه منهن وفي الاوليا غير منعهم من ذلك
 فلو كان المقر فاسدا لما فعل الاوليا عن منعهم منه فيدل على استقلالهن بالنكاح انفسهن وقد
 تأكد هذا النقص بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره واذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في
 انفسهن بالمحروف وتزوجن انفسهن بالاكدة فعلا بالمحروف فوجب ان يصح وبقوله وامرأة
 مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها وفيه دليل واضح لانه لم يحضر هناك ولي
 البتة فقد تمسكنا بهوم هذه الآية مع كون الامة الصغيرة والمجنونة مخصوصة منها فدل على ان
 العامة المختصين بجهة واستدلوا انما في حق هذه الآية على ان النكاح لا يجوز بغير ولي وهي الاستدلال
 على ان الخطاب للاوليا وقال اذا ثبت هذا وجب ان يكون الزوج الى الاوليا دون النساء لانه لو كان
 للمرأة تزويج نفسها او التوكيد بذلك لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولولم تقدر على العضل لما
 بفاه الله تعالى عنه وحيث بفاه عنه كان قادرا عليه وجب ان لا يكون المرأة متمكنة من النكاح وقال
 الامام هذا الاستدلال لا يثبت على ان الخطاب مع الاوليا وقد تقدم ما فيه ولئن سلمنا ان خطابهم
 لكن لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضواهن ان تخلفوا او يها في ذلك لان الغالب ان النساء لا يلبس
 ان يرجحن الى راي الاوليا في باب النكاح وان كان الاستقلال للشرع حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم
 وتبينهم وحصل ذلك يكون من متمكنين من منعهم فكيف يمكن تخليصهم من النكاح في حق الولي
 هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية وايضا فثبت العضل في حق الولي
 متمنع لانه مع عضل الغرض لا يبقى لعضل الشرا على هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وكذلك
 قلنا الاب لا يمكن من اجبار ابنته الى النكاح لعموم قوله علم نكحتها من نفسها في ابضاعها
 وذلك ان وجوب استنهارهن بغير الايجاب المتنافاة بغير الاستنهار والاستنهار ثابت بالحدوث المذكور
 فينقل الاجبار كماله يلزم الجميع من المتنافيين فاستدلوا على انشاء الحديث مع كونه الصغيرة والمجنونة

مختصتان

الفاظ العام

مختصتان من ذلك على كون العامة المختصين بجهة عندهم **قال** ثم العام اقسام صفة
 ومعنى الى قوله ثم الاطلاق والامام لما فرغ من بيان حكم العام شرع في بيان اقسامه والفاظ
 فقال ثم العام اقسام منه عام صيغة ومعنى والمراد به ان يكون موضوعا لمطلق الجمع غير تعرض لحدود
 معلوم سواء كان له مفرد من لفظة رجال او من غير لفظة كسائر وسواء كان جمعا او كثره موقفا او منكرا
 او جمعا مطلقا كلفظ وعلاقة الاصول من غير مشايخ ما وراى النضر على ان جميع القلة المتكلمة لبيان
 لكونه ظاهرة في العشرة فمادهما وانما اختلفوا في جميع الكثرة المتكلمة فالكثرة على ان غير عام وعند بعضهم
 عام وهو الحق عند مشايخنا وقسم منه عام مخرى صيغة وهو قسمان قسم ثبت عموم بالوضع وقسم
 ثبت عموم بهما بغير ذلك المتكلمة اذا وقعت على النفي او موضع الشرط او وصفت بصفة عامة او دخلها الاطلاق
 والامام الاستغراق اما القسم الاول وهو ان يكون عاما من حيث المعنى دون الصيغة وضعا فمثلا كلمة
 من وهي مختصة باولى العقول في الوضع كاحصاء من ما يغير اولى العقول وقد يستعمل كل واحد منهما كما كان
 الآخر مجازا كاساني وقد يستعمل كلمة من في الواو ولا شين والجمع المذكور والمؤنث والشرط والاستفهام
 والخبر ولفظها مذكور ومعناها الموضوع لها العموم ومحملة لخصوصها وتحملا على اللفظ كثيرا كقوله تعالى
 ومنهم من ينظر اليك ومن الناس من يقول وقد تحملا على المعنى ايضا كقوله تعالى ومنهم من يستعزى اليك
 وكثيرا في الشرط والاستفهام فيعم عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتغال كقوله من اراني فاعطيه
 درهما مستحق كل من زاره الدرهم وهذا ثبت الامانة لكل واحد في قوله علم من دخل دار ابي سفيان فقد آمن
 ولوقا اعط من هذه الدار درهم استحق الكل درهم لا كل واحد والادلة على عموم كلمة من وما من
 المسائل كثيرة منها لوقا في شانه من عبيدك عنقه فهو حر فشاوا واعتقوا ومن شانه من ساء في الكلام
 في طالق فشتن جميعا طلقن ولوقا في قوله من دخل هذه الدار فاعطه من مالي درهم ان يعطى الدرهم
 لكل داخل وانما حمل ابو حنيفة لوكلمة من على البيان والتمييز دون التبعية في قوله من شانه من عبيدك
 ومن شانه لانه كما أكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهن بالكلية
 التبعية فحملت على التمييز بخلاف قوله من شيت في عبيدك عنقه حيث حملها على التبعية
 حتى لا يكون له ان يعنى الكل بل يعتقدهم الا واحد الا ان المشيئة اضيفت الى خاص فلا يدل على تأكد
 العموم وقد جمع المتكلمين بكلمة العموم والتبعية فوجب العمل بها كذا الاصل هو العموم لاضافة

الفعال اليه لا يقدر ما يتبع به العمل بالتعريف وذلك بمتفان واحد فله ان يعتقدهم الاول انهم
فهل المسائل مبنية على عموم كلمة من ولو قال الجارية ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فقول
فكلامه وجارته لا يقتضي لفقد الشرط لان كلمة ما عامة فيكون شرط العتق كون كل ما في البطن من الحمل غلاما
ولم يوجد بل وجد بعضه بعقر الشرط لا ترتب عليه الحكم كعرف في موضع فله المصلحة تدل على عموم كلمة ما
والحق في كلمة ما انما لذوات ما لا يعقل واصفات فيعقل لذلك يقول في جواب ملا الدار فرس ادحاوا
متاع في جواب ما زيد عالم او طبيب في قوله للسؤال عن الجنس والوصف وهذا وقع بين فرعون للعين ومكر
علم ما وقع فان فرعون لم يعلم بالله واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا اجساما لماسح موسى عليه السلام يقول
انا رسول رب العالمين سألته ما رتب العالمين بكلمة ما اير من اجناس الاجسام هو موسى عليه السلام
لعلمه بالله اجاب عن الوصف فليقله بطابق الجواب السؤال على زعمه وان كان نغاية الحقته نظرا الى التحقيق
عجب من حوله من الحكمة فقال لا تستمعون ثم استهزاء به فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
ولما راهم موسى علم لا يفتنون لما بينهم عليه في اكثر من من فساومسلة لهم بحمق واستماع جوابه
الحكيم في ثلاث الشقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فرب سحر كلمة ما مخ من قال الله
والسماء وما بينهما وقيل انما اوشرت كلمة ما على من لا ارادة معنى الوصفية كان فيل القادر العظيم الذي بناها
وقد شغل عن ما قال الله تعالى فمنهم من مشى على بطنه قولا وكذلك كل اسم جميع الا واحد له علم معنى
لا صفة كالخنف والاشرف القوم والوط فان كل واحد منها صيغة فرد فحسب انه يثنى وتجمع ولكنه وضع
لجميع فان القوم اسم لرجال خاصة لا لغير القوام على المشا رقا ذهب وما ادرى اقواما حصل له
نساء والمرهط اسم للادون العشرة والرجال لا يكون منهم امرأة كذا في الصحاح والفرق بين اسم الجمع
واسم الجنس هو الذي يبينه وبين مفردة تارة ثانيا في قد ياتي بالعكس وكذا لفظة الجميع علم معنى لا صيغة
وفيما يري في الجميع يراعى معنى الاجتماع لانه بحسب الاحاطة بصفة الاجتماع وهذا صارت موكدة لكلمة كل
واما لفظة كل فهي للعموم والاحاطة بوجه الافراد اير كذا واحد مع قطع النظر عن الاخر وانه يعبر الافراد
على سبيل الشمول دون التكرار وهذا لوقال كل امرأة اتزوجها فمن طابق يعبر الا عيان دون الفكر ارفانه لوتزوج
امرأة مرتين لا تحت في المرة الثانية وتجمع كل فرد في كلمة كل كانه ليس مع غير بدليل انه اذا قال الرجلين
لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لهما واحد منكما على الف يلزم عليه كل واحد منهما الف والمائة

كلمة كل للعموم الافراد اير دخلت على الذكر اما اذا دخلت على المعرفة فليعمم الاجزاء ولما الحكم بصدر كل
وقمان ما كور وكذب كل الرمان ما كور لان القسمة غير ما كور وهذا اقل في الجامع لوقال انت طلق كل فليقلقة
يقع الثلث ولو قال كل التعليلة يقع واحدة وعلى هذا بنى محمد بن موسى في الكبر حيث قال لوقال الامام
من دخل منكم هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل جماعة معالا يستحقون شيئا من النفل لان كلمة
من يوجب عموم الجنس ولا يجب عموم افراد كل واحد من الداخلين كان ليس معه غير على احوال الخصور
وقد قرن به كلمة الاول وهو محكم في الفرد السابق السابق فحمل المختار على الحكم فادخل جماعة معا
لم يوجد الفرد السابق حقيقا النفل لغوات الواحدة ولو دخلوا افراد كان النفل السابق لانه
الاول من كل وجه والثاني وان كان واحدا لكنه ليس سابق فلم يكن له نفل لغوات السابق وهذا معنى قوله
لانعدام الاولية فيما اذا دخلت جماعة وفيما اذا دخل الثاني وحده لان الاولية عبارة عن تارك عن شين
السبق والوصدة والركب يثنى بانتيان كل واحد من اجزائه ولو قال جميع فرد واحد والمسله بجاءها فظهر
جماعة معا كان لهم نفل واحد يثنى فيه لان كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع دون الافراد فصار
بجميع السابقين بالحق على غيرهم كمن خص واحد منهم او كان لهم نفل واحد وكذا لو دخل واحد او يكون له
النفل لان كلمة الجميع تحتل ان يستعار لجنه الكل فحسب ان كل واحد منها للاحاطة بالعموم فيعبر عن
تعدا الكل بحقيقة الجميع وقد قلنا الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجمله لان هذا التنفيذ للشمع
واظهار الجلالة في قتال العدو بدليل قوله اق لا فلهما استحققة الجماعة بالمدخل اوله فالواحد اول لان الجلالة والجلالة
فيه اقوى قبل يلزم من هذا الاستعانة بالجميع من الحقيقة والجماد اجيب بان الجميع بينهم انما يلزم ان لو تصور
اجتماعهم بان دخل جماعة اوله واستحقوا النفل ودخلوا واحدا ايضا واستحقوا النفل فذكر عن يمكن لا فالتنظر
وهو الدخول اوله لا يوجد الا افرادا واحدا على الافراد دون الاجتماع فلا يمكن فيه جميع بينهم وفيه هذا
الجواب بانه في حالة التكلم لا بد ان يراد اصداء معينة واردة كل منها معينة تنافي ارادة الاخر وعدم جواز
الجميع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع في الارادة بالجميع متصور فلا يجوز واجيب ان ارادتهما
وان كان متحققا لكن في حالتين مختلفتين وانما يستقيم ان لو اريد في حالة واحدة معا ولو قال كل فرد
دخل اوله فله كذا فدخل عشرة معا كان لكل واحد منهم نفل واحد لان كلمة كل يوجب العموم على الافراد
فيجوز كل واحد من الداخلين كان النفل متساويا خاصة وليس مع غيره فيكون كل واحد منهم داخل بالنسبة

جنازة لان اللام في قوله اذا قمتم الى الصلوة تنصرف الى جنس الصلوة لا انعدام العهد اذا الصلوة بدو
الطهارة لم يكن مشروعاً اصله ليكون معهوداً اذا لم يكن اللام للعهد كنز لتعرف الجنس كذا يبطل
فايدة التعريف والجنس يتناول جميع ما يطلق عليه اسم الصلوة فيجب الوضوء للصلوة هذا ما قبل وفيه
مخفى فانه يمكن ان يكون اللام للعهد ويكون الجنس للعهد اي اقم الصلوة التي اوجبت عليك كما سبقت
ولها ذكرنا ايضا فلا محذور في الزيادة اذا اوكل رجل آخر بشرا ثوب لا يذوقه بيان الجنس لا ثوبا
منكره المنكر يتناول فردا غير معين فيكون محمولا فلا يصح التوكيد بخلافه فلو كان بشرا الثوب او ايشيا
حيث يجوز التوكيد ببيان الجنس لان اللام لتعرف الجنس فيحتاج الى بيان الجنس قوله وهذا غير
اي بهاد ذكرنا ان اللام للتعريف واصله ان يكون للعهد والتعريف للتوكيد ولا يجوز ان يصار
المعروف المنكر اذا اعيد معناه كقوله تعذر ان ارسلنا اليه فرعون رسولا فخص فرعون الرسول كان الثاني
عينا لا ولا يفيد حرفا لتعرف فائدة ولا ان الله ان كان للعهد فيكون السابق هو المعهود وان كان للجنس
المستوفى فيكون السابق داخل فيه لعموم ولو اعيد منكر كان الثاني غير الاول لان في حرف الثاني الجلالة
نوع تعيين يان لا يشترك غيره فيه فلا يبقى تكرار ولا امر محله في الحاصل ان الاقسام العقلية اربعة
لانها اما ان تكونا معرفتين او منكرتين او لا ومنها منكر او الثاني معنويا او بالحواس والجنس تعرف الثاني
وتنكيره فان كان الثاني معنويا كان عينا الاول سواء كان الاول معنويا او منكر او ان كان الثاني منكر كان غير الاول
سواء كان الاول معنويا او منكر افترق قوله تعذر فخص فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله فان مع
ليس ان مع العبدية اعيدت المعرفة معرفة والنكرة نكرة وفي خبر المعرفة التي يتعاد تكرار وهي ما اذا اقر
بالف موقفا ثم اقر في مجلس اخر بالف منكر لا رواته لهذا وينبغي ان يحجب اليان عند ان حشدت وقول
والي هذا المعنى وهو ان المعرف او المنكر اذا اعيد منكر كان غير الاول واذا اعيد معنويا كان عينا الاول
اشار الى اعتبار الفرق قوله تعذر ان مع العبدية ليس ان يخلع عسر فيسرن وكذا انقلع عرين مسعود بقر له عنها
وذكر ان العبد اعيد معنويا وكان الثاني غير الاول واليسر اعيد منكر فكان الثاني غير الاول واما هذا قال
ابن سفيان اقر بالف لوجر مطلقا المعنى من غير تقييد بهاء الصكر واشهد شاهد من عدلين في مجلس
بالف واشهد شاهد من عدلين اخرين في مجلس اخر كان الثاني غير الاول حتى يلزمه الفان اذا اتهم
الطالب بالميل لانه اقر بالف منكر في مجلس المنكر اذا كررت كانت الثانية غير الاولى وهذا الم يبين

السبب

وان بين سببا متعلقا بان قال اول ثمن هذه العبد
وتانيا هذه الحمارية يلزمه المالان
بالاجماع بطلان

السبب فان بين سببا متعلقا بان قال في المرتبة ثمن هذه العبد يلزمه مال واحد بكل حال سواء كان في مجلس او مجلسين
عنان ما اذا اتحد الشهود ان لثمة المجلس بان اقر عند عدلين في مجلس ثم اقر عند هذا في مجلس اخر واتحد
المجلس انا اختلف الشهود بان اقر في مجلس واحد ثم من عند طائفتين من اليهود حدث يلزمه مال واحد بالافاق
لولا انه مع العهد عند اتحاد المجلس او الشهود كان القياس عند ان حشدت لو ان يلزمه مالان ولكنه
استحسن فقال للمجلس تاتير في جميع المتفرقات وجعلها في حكم كلام واحد باعتبار كونهما في معنى
من وجه فيكون عين الاول ثم المحقق في تكرار الا شاهد ما يمكن حجة شرعا بان اشهد في موضع عدلين حتى لو
اشهد في كل موضع عدلا واحدا فاسبق كان المال واحد اتفاقا وخلافه لو كان الا شاهد الصكر لان
الاقرار هناك صار معنويا بالمال الثابت في الصكر والمنكر اذا اعيد معنويا كان الثاني غير الاول وقوله
عليه الف واحد ويخبر الثاني عن الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان مكررا لا اقرار
بمال واحد بين كل فريق لتاكيد الحق بزيادة الشهود فكيف الثاني تكرار الاول بل لالة العرف فلا حتم
الاعادة لا يجب المال بالثبوت في النسخة السلام واللا صلا المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كان الثاني عينا الاول والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول فانه قد ينحصر المال في قوله
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مفردا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امر غير
وقوله تعذر الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشبهة
الضعف الثاني غير الاول وان ذكر امثلهين وكذا القوة الثانية عينا الاولى وان ذكر امثلهين وكذا الضعف
عند في اللام رحمه الله ان الجملة الثانية في قوله تعذر ان مع العبدية اعيدت معرفة على وجه التكرار بل يمكن
معنا في القلوب كما كرر في قوله ويلزمه للمكذابين واول كرنا ولي ثم اولى لكرنا ولي واجيب عن نظره
بان الاصل قد شتر العمل به اذا اتحدت الحقيقة وقد تعذر فيما ذكرنا الكتاب الاول لما وصفه بكونه
مفردا لما بين يديه جعل الثاني غير الاول كيلا يلزم كون الثاني مفردا لنفسه فلم يكن صرفه الى الاول وكذا
لما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاول فترك هذا الاصل للتعذر
واما الضعف الثاني فهو غير الاول لان الاول ضعف النطفة والثاني ضعف الطول والحق خلقكم من ماء
ضعيف مهين ثم جعل من بعد ضعف الطول قوة الشباب ثم جعلها ضعف الجبر
ثم النكرة في موضع السفي تخم الي قوله وكذا الووصفت بصفة عامة هذا النوع اخر انواع العام

7

على

وهو الذي يكون عموم بالعارض دون الوضع فانه النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرع من افران الجمل
تعتبر بالقرينة عند اتصاله بالجمع كدخول حرف النفي على نفيها فتكون افرانها افرانها او على الفعل الواقع عليها
مخوما رايته وجلا وانما تقع في الوجهين ضرورة واقضا لا يخرج في الضيعة وذلك لان النكرة لما كان حقيقة لفرع
شائع في الجملة غير ممكن ان يكون انشقا جميع الافراد انشقا مثل هذا القول لا يصح فاذ قلنا ما رايته
رجله فحق في رجل منكم في جميع الرجال لا في فرد من هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد كان من ضرورة
انشقا الجميع اذ لو بقي البعض الا فراد غير شغني عند انشقا ذكر الفرد لا يكون الفرد شائعا في الجملة بل
في بعض الافراد من الجملة والتقدير صلا في فرد ما ذكرنا ان اليهود لما خالفت انزل الله على سيد من شريعة
الله تعالى عليهم ذلك قوله عز اسمه قل انزل الكتاب بالذي به يبري وتوابعه من الكلام الاول للمعنى السلب
الكلي لم يستقر في الرق عليه بالاجاب الجزئي ولان البصير والابصار بيد علم ان كلمة لا اله الا الله كانت توحيد
وانما يصح ذلك لو كان نفي النكرة موجبا للجمع حيث يلزم جميع الالهة سوا الله واعلم ان اهل الاصول ذكرنا مطلقا
ان النكرة في موضع النفي توجب العموم لم تقيد واذا كان نفي الجنس او للنفي معنى ليس بينهما فافان الاول
لنفي الجنس والمماهية والثاني لنفي واحد من الجنس مثلا اذ قيل لا رجل في الدار كان معناه ان ليس في الدار من هذا
الجنس فانه لا يجوز ان يكون فيها واحد او اثنين او ثلثة او غيرها واذا قيل لا رجل في الدار بالرفع كان معناه
نفي واحد من جنس الرجال ويجوز ان يكون واحد من جنس اخر او اثنين او ثلثة او اكثر فذكر الجنس فيها وهذا قال
سيوطي لا يخرج عن ثبوت اثبات التنشئة والجمع مثل ان يقول لا رجل في الدار بل رجلان او رجال فهذا يقتضيه
بانه اذا كان لا معنى ليس لا يوجب العموم فيقيد ما ذكره الاصوليون بكون لا نفي للجنس ويؤيد هذا ما قاله
الزمخشري في قوله تعد لا رب في قراء ابوا الشعثاء لا رب فيه بالرفع والفرق بينهما وبين المشهور
ان المشهور توجب الاستغراق هذه تجوز وذكر الامام في الدار في تفسيره اعلم ان القدرة
المشهوره توجب ارتفاع الرب بالكلية لانه نفي للماهية الرب نفي للماهية يقتضي نفي كل فرد من افرادها لانه
لو ثبت فيه فردا للماهية لثبتت الماهية وذلك ما يقتضي نفي للماهية وهذا السر كان قولنا لا اله الا الله
نفيًا لجميع الالهة سوا الله واما قولنا لا رب فيه بالرفع فهو يقتضي نفي رب في نفسه وهذا يفيد ثبوت فرد
واحد فذلك النفي توجب انشقا جميع الافراد لتحقق انشقا نفيهم ما قاله فهذا ذكر في معرض الفرق
ولا يصح الفرق لانه على كلا التقديرين بكون موجبا للعموم فهذا موافق لاطلاق الاصوليين والله اعلم بالحقيقة

نفي
صح

قوله

قوله فقلنا ان بناء على ما ذكرنا من ان النكرة في النفي تحتمل قلنا يجوز التوضيح بما رايته
والاستثنا ان الزعمين ان خلاف ذلك افعى لوانما ذكرنا نكرة في موضع النفي في آية التيمم وقوله
تعدوا لم تحجدوا وما فيتمتعوا وصعدوا فكان شرط جواز التيمم انما هو ان يكون في الموضع مما يطلق عليه
اسم الماء حقيقة بلا تقييد وفيما ذكرنا من الصور اسم الماء باق على اطلاقه الا يبرهن انه لم يتجدد له اسم
على حدة واصنافه الى الزعفران والصابون والاشنان كاضافة الى ابر فيكون اضافة تعرف لا تقييد
فلا ينافي لاطلاقه ولا يلزم ما ذكرنا من ان الشجر والتمر حيث لم يحجر التوضيح به مع انه يطلق عليه
اسم الماء لان تلك اية تكرر الاضافه وهي اضافة الماء المضاف كان قصورها ابر قصور الماهية اية
المضاف قيد لمنفعة الموصي تحت المطلق اذ المطلق عند الاطلاق يصفى الى الكمال في اثنائها
الاضافة هنا اية اضافة الماء الى الزعفران واخراتها فلتعرف كاضافة الى ابر والجمع النفي ولا
ينبغي ان يدخل في المطلق لقب اسم الماهية الاطلاق للكمال الماهية لا يتجدد له اسم خاص
قوله يدل عليه اية على ان قصور الماهية قيد بمنع دخول القاصر تحت المطلق دون الكامل انه
لو حلف لا يصلي فاحلف بصلو القادر دون صلوات الجنان ولو حلف لا يكلمها حلفت على الشاة
دون لحم السمكة مع الاشتراك في الاضافة لقصور ماهية الصلوة فصلوات الجنان لعدم بعض الاركان
من الركوع والسجود وقصور ماهية اللحم وهو الشدة والاشارة السمكة كالماء بصلوات القادر والشاة
وكذا الوصف بصفة الى قوله ثم التكرار في موضع الاثبات تحقير
اي كما ان النكرة تعم في النفي كذا ذكرنا ايضا اذ اوصفت بصفة عامة وان كانت في نفسها خاصة لموقعها
في الاثبات وذلك لان النكرة تحتل العموم بدليل يقتضي بها كالمبني في عمومها في النفي فيجوز عمومها
باضافتها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشيء واحد فيلزم من عموم الوصف عموم الموصوف
فالقبول لما كان الموصوف خاصا كان ينبغي ان يلزم من خصوص الموصوف خصوص الصفة وهو اول لان الموصوف
اصل والصفة تابعة له وفي جعل الموصوف عموم الموصوف الصفة جعل الصلوات بها وهو نفس الاصول في
المعقول قلنا الماهية في ان كان خاصا كلف يقبل العموم بقرينة فهو محذور والصفة محكية في كونها
عامة لا يقبل الخصوص فحمل الماهية على الحكم اولى قيل المراد بعموم الصفة انه يصح ان يوصف بها
كل فرد من افراد نوع الموصوف فلا يختص بواحد كقوله رجل كوني يوصف بكل رجال الكوفة فكل هذا لو حلف

المضاف

لا يكمل الا رجلا كوفيا او لا يتزوج الا امرأة كوفية يحتمل الحكم بجمع رجال الكوفة ونسبها فله ان يكمل
كل رجل كوفي ويتزوج كل امرأة كوفية ولا تحت وان كان ثكنة في الانثبات باعتبار ان الاستثناء في النفي
اثبات لكنها عمت بعموم وصفها وكذا الرجل لا يجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالما كقوله قد
ولعبت مؤمن خير من مشرك وقد اعرف من صديق عند التحقيق انما يدل على العموم لانه في معرفة التعليل
كقوله تعالى ولا تتكلموا للمشركين حتى يؤمنوا والمكة عامة ولو لم يكن الحجة عامة لما صح التعليل ولان
النسبة الى المشتق يدل على علوية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشق لانه قوله لا يجالس الا عالما معناه
الا رجلا عالما فيجب لعموم العلم قبل الصفة مستقلة ومختصة بالموصوف في النفي والاثبات فكيف يصح
معممة له فان قوله رايت رجلا وكذا ما رايت رجلا اعم من قوله ما رايت رجلا عالما ولهذا جعل كثير
من الاصوليين الصفة في المحققات فان تعبد الذات بصفة اخضع مطلق الذات فلا يبعد ما قبل
اذ التسمية اذا وصفت بصفة عامة تعمر وتسمى اقال بعضهم ان هذا الاصل مختلف باختلاف الحال فالتسمية
الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتحرير في موضع الجزاء والجزء في قوله تعمر وتسمى برفقة
موسى وكقوله جاني رجل عالم او قبل هذا الحكم مخفف بالاستثناء في النفي وبكلمة اي دون ما عدلها وذكر ان الاستثناء
من النفي وان كان في موضع اثبات لكن لا ينبغي ان كان داخل في المصدر ومخرجا بالاستثناء منه فقد مر والا
ليس مستقلا فيؤخذ حكمه من المصدر وهو موضع نفي عما دخل في التكرار تحت ضرورة وقوعه في موضع النفي
ولهذا قال في الكشف بعد ما ذكر ما يتعلق بهذه البحث فالاصل في هذا الاصل مستلزم لبعض المواضع دون
البحر في قوله انهم كلهم ولكن يمكن ان يقال التكرار الموصوفه خاصة بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون منه ذلك المقيد عامة في افراد ما يورثه ذلك المقيد كعموم عيسى بن مريم والبدل والاشكال وبقي هذا
بحث وهو ان عموم الصفة انما يكون بوجودها في مواضع وفي الاماكن بغيرها كعموم هذا العموم ولهذا قال
لا عموم في المعاني فكيف قال في الاماكن بغيرها في مواضع وفي الاماكن بغيرها في مواضع وفي الاماكن بغيرها في مواضع
وهنا ليس ما اصطلح عليه النحاة ولا الاستغناء في قوله اي عبيد رضيكم بغيره لانه لا يثبت ما يقو به الموصوف
كالضرب بالضارب قوله ولو قال اي عبيد رضيكم فهو حجة بوجه معناه او متفوقا على قوله ان كل امة تكتن
لتتألف في الجملة التي يضاف اليها ان يكون مملوكا بغيره من غير معنى وذكر ان من اضافها
الي الجمع ولا يجوز اضافتها الي الواحد المخوف وانما يجوز اضافتها الي الواحد المتكسر على ما ولي الجميع فانه اذا قيل

اي

اي رجل عتاه اي فرد من افراد الرجال ويدل على انها فرد من الجملة قوله تعالى اجناسا من علم
انكم ياتين بعثها فان المارة فرد من الخاطبين يدل على ان ياتين دون ياتون كنهانهم كونهما فردا من غير معنى
وصفت ههنا بصفة عامة وهي الضرب فعممت بعمومها لانه في قوله اي عبيد رضيكم فهو حجة
لا يثبت الا واحد منهم وهو الا واحد وان ضربه لانه اسند الضرب الي الخاطبة فيكون صفة له حقيقة وقد
انقطع الرصد عن التسمية التي تناولها كلمة اي فبقية غير موصوفة بصفة عامة فله يتناول الا واحد
منهم كعمومها لعدم ما يوجب تعميمها فاذا ضربه في التسمية عتق الا واحد لانه لم يزل اعم واذا
ضربه جملة عتق واحد منهم والخيال فيه الى المولى تعين واحد منهم لان العتق وجهته فكان التعيين
اليه دون الضارب قبل هذا الفرق مشكلا لانه في الاو وصف بالصاربية وفي الثاني بالمضروبية لعموم
الضارب المنسوب اليه وكلتاها صفتان عامتان فيجب بعمومهما اعمر المستثنى في قوله لا افر بكم الا بكم
او بكم فانه وان كان مفعولا فيه لعموم وصفه وهو القربان فغرف ان كونه مفعولا لانسان في العموم بعد وجود
الموجبه له اجيب بان القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث متعلق بالزمان
ومحوز ان يصير عامما به واما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب
في الحقيقة لانه الوصف المضروبية ثابتة اقضا فلا يعم ولا في المفعولية فضلا فله يطرأ اثره في النعيم
وفي هذا الجواب بحث فان القربان ايضا في الحقيقة فعل للواطى ومتصل به كالضرب بالضارب وكان
الفعل المحدث متعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع الفعل عليه وكان المفعولية فضلا فكذا
المفعول فيه فلم قلتم لعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب
لا يتصور بدونه فله يتعلق بما يجوز كونه وصفا له لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة
بوصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب وذكر في التفتيح ههنا في آخر
وهو ان ايا لا يتناول الواحد المتكسر ففي قوله اي عبيد رضيكم فهو حجة لانه كان عتق الواحد المتكسر معلقا بالضم
مع قطع النظر عن الضم فعلق كل واحد باعتبار انه منفرد فلهذا لا يطرأ الرصد لولم يثبت عتق كل واحد والذين البعض
اول من البعض ليطرأ التكرار بكلمة وفي قوله اي عبيد رضيكم يثبت اكد ويختبر فيما لا يمكن ان هذا يمكن
التخيير والفاعل الخاطبة بخلاف الا في قوله علم ايتاها بدينه فقد طرأ فان طرأ بانه متعلقة
بدراغته فغيره ان يكون له فاعل متعين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونظر الثاني نحو قولنا اكل اكل اخبر

المنصوب

قد ينفذ التغيير من الغافل الخاطيء ممكن فلا يتمكن من الكمال والحد بل الكمال والحد ولكن يتغير في المحاطة ومثل
 هذا الكلام للتغيير في العرف انتهى ما قلناه وفيه بحث اما اوله فلا كلامه بغيره ان يكون الخيار للضارب المذهب
 ان الخيار للمولى اذا اضر به جميعا كذا ذكرنا واما ثانيه فلا كلامه في المحاطة موجود في الصورين الا ان فاعلا
 فاعله وزاخره ينفذ في قولنا انها اهاب دبح لم يوجد فيها مخاطبة فلا يكون نظيره قوله اي عبيد
 صر بكم وحقق الفرق عبيد قولك وكذا لو قال اي عبيد جمل هذه الخشبة فهو حر اي كذا لو اجمع كلمة
 اية قوله اي عبيد في قوله ايضا بجموع هذه المسئلة لانها وصفت بصفة عامة وهو الجمل فيجوز حتى لو
 حملها واحد بعد واحد عمتوا جميعا بكل حال ولو حملوها جمل فان كانت صغيرة تحت تطبيق حملها واحد
 لم يعمها لان مقصود حشد العوم وجه الافراد لاظهار قوتهم وجلاء دهرهم في العادة وهو انما يحتمل
 حمل كل واحد لاهل الجمل والجموع وان كانت كبيرة بحيث لا يطبق حملها واحد عندئذ ان كان عتق لان مقصود
 حشد ان تغير الخشبة محمول الى موضع حاجته وذا يحصل مطلق الحمل فيشمل العتق مطلق الجمل سواء
 كان بصفة الاجتماع او الانفراد **ثم انكر في موضع الاثبات محضر الى قوله واشترك**
 لما فرغ من بيان العام المتفق عليه شرع في بيان ما اختلف في عمومهم وهو انكر في الاثبات فانها خاصة
 عندنا اذا كانت مجردة عما يوجب عمومها وعندنا في قولهم عاتقة حيث قال الرقبة في قوله تعالى فخر في قوله
 بلنا وكل رقبة صغيرة وكبيرة كافر ومومنة بصفة وسواد صحيحة وزميمة لكنها خضعت منها
 الزميمة واشتد والعباد والجنونة بالاجماع والتخصيص لا بد من الاعمال العام واذا كان لا يجوز تخصيص
 الكافرة منها بالقياس لا تفارق قلنا هذا في الرقبة المذكورة في الآية مطلقة لانها دلالة على الماهية من
 غير تعرض لتقييد مجردة عن وجوب العموم لاعامة لانها غير معترضة لكثرة غير عتقة ولهذا لو قال
 سعى عتق رقبة لا يجز عليه الا رقبة واحدة ولذلك عجز عن العتق في الآية باعتبار رقبة واحدة ولو كانت
 عامة لم يخرج عنها الا باعتبار تلك رقاب فصاعدنا في اشار الى الجواب عما ذكره الشافعي من ان تخصيص
 بقوله والمطلق يتناول الموجود من كل واحد والتمسك على الكمال اذا دافيت جميع المنفعة كفايت منفعة
 البطش بقطع البدن او جملها او منفعة الشيء بالزمان او منفعة النظر بالهوى جرد من وجه فلم يتناول
 النقص فلا يكون عدم رادة ما ليس برقبة كاملة تخصيصا اذا التخصيص لا يكون الا بعد التناول فكذلك عدم الجواز
 فيه لعدم الدخول تحت النقص لا يكون بخصوص العام لان عمده ان اقول فلا يجوز تخصيص الرقبة الكافرة بالقياس

عليه فعرف بهذا ان ما ذكره الشافعي من انعامه فخصت عنها الزميمة فنخص عنها الكافرة ليس
 بصحيح وكذا لا يجوز تقييد الرقبة المطلقة بالمومنة قياسا على كفارة القتل لان تقييد المطلق يكون
 نسخا له بالقياس ونسخ الكتاب بالقياس على كفارة القتل او خبر الواحد وهو قوله الله اعترفوا فانها
 مؤمنة لا يجوز وانما قيدناه بكونا رقبة مملوكة باقتضاء النص لان التخيير لا يتصور بكونه ملكا
 والثابت اقتضاء كالثابت فصاؤه لا يري ولا يلحقه تقييد المطلق نسخا لا نقيد الطوائف المطلق الثابت
 بقوله وليطووا بطهارة خبر الواحد وهو قوله الله اعترفوا فانها مؤمنة لا يتصور بكونه ملكا
 الثابت بقوله تعارفوا وانما يتيسر بالتأخير خبر الواحد وهو قوله الله اعترفوا فانها مؤمنة لا يتصور بكونه ملكا
 تقييد المطلق منه اي من الكتاب بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز الوارد قوله ولا يلزم تقييد جواز المسح بالربع
 هذا جواب عن سوال مقدرة تقليد ان يقال قد قيدتم جواز مسح الرأس المطلق الثابت بقوله تعارفوا وانما يتيسر
 برؤسكم بمقدار الربع الثابت بخبر الواحد وهو انه عليه السلام مسح على ناصيته وقد قيدتم رخصه العناد في
 الارض اي رخصة المسافر المطلقة الثابت بقوله تعارفوا وانما يتيسر في الارض لمدة السفر وهي ثلثة ايام بلياليها
 بخبر الواحد وهو قوله الله اعترفوا وانما يتيسر في الارض لمدة السفر وهي ثلثة ايام بلياليها
 مسح الرخصة حيث لم يقيد فيه بالربع ولا لمدة السفر تقرير الجواب ان الكتاب وهو قوله تعارفوا وانما يتيسر
 برؤسكم وقوله تعالى واذا اضرتم في الارض فمجيء في مقدارها اي مقدار المسح ومدة السفر لا مطلق والمجمل منه
 اي من الكتاب يجوز بيان خبر الواحد بالاجماع فلا يلزم من المحذور بيان كونه اية المسح واية الرخصة مجزأة عن
 في موضعه قوله ولهذا لا يلزم ان بيان المجمل من الكتاب بخبر الواحد جاز قلنا لو ادرك الزكاة الى صنف واحد
 من الاصناف المذكورة في قوله تعارفوا انما الصدقات للفقراء الآية يجوز خلافه فالتاكيد في ان الكتاب مجزئ حتى
 الاداء الى الكمال البعض وقوله علم في خبر معناه لما بعته الى اليمن خذ من اغنيائهم وزدوا فقرائهم
 بيان انه مجزئ اداه الى البعض لانه علم اقتصر على ذكر الفقراء ولو لم تجز الاقتصار على البعض لقول زودوا
 الى فقرائهم وساكنتهم وعامليهم وابنا سبيهم الى الاصناف **والشرك ما اشترك فيه معان**
الى قوله والمماثل لما فرغ من بيان العام شرع في بيان المشترك فقال المشترك اي المشترك فيه لان
 مشترك والملفظ مشترك فيه ما اشترك اي فقط اشترك فيه معان او اتسام اياه بهذا الجمع الا ان في بعض
 انه لا يشترط الاشتراك ثلثة معان او ثلثة اسام لا يوهو ظاهر لفظ الجمع ولا بد من قيد اخر وهو بالوضع

المشترك

الا وان احتراز عن المنقول عنه والمنقول اليه على سبيل الانتظام احتراز عن العام فمراد بالمعاني
 ان كان المفهومات اعلم من ان يكون عينا او معنى فالمراد من الاسماء الالفاظ المدالة عليها وان كان المراد
 منها المعاني التي في مقابلة الاعيان وهي التي لا قيام لها بذاتها بل هي قائمة بغيرها كالعلم والجهل والظاهر
 فالمراد من الاسماء المستويات اير الاعيان كالوحدات جماعية برديفاته حشد مشترك بين المستويات وانما
 ذكر التقسيم ليقيننا والحد المشترك بين المعاني والمستويات وهو تقسيم للحدود دون الحد فلا يكون محله
 بالتعريف والمراد بقول المشترك الاصطلاح هو بقوله ما اشترك اللغويون فلا دور وقوله لا يراد به الا واحد والجملة
 ليس من تمام الحديث هو تأكيد لقوله لا سبيل للانتظام وبيان الحكم المشترك فان مذهبنا ومذهب اصحاب
 التحقيق من الثاقبة وجميع اهل اللغة انه لا يراد جميع المعاني المشتركة دفعة واحدة بل يراد كل واحد منها
 على سبيل لبدل بحسب القرائن وعندنا في جملة المعاني التي لا يكون الباقي في يجوز ان يراد بالمشترك
 كل واحد من معانيه بطريق الحقيقة اذ اصح الجمع كما يستعمل العين في الباصرة والشمس محله في ملو امتنع
 كما يستعمل اقطار الامور والتقدير لما لم يذكر المصنف لانه لا يرد من الطرفين احضنا عن ذكرها وقوله
 كما اشترك في العين المشتركة تمثيل ذكر للتوضيح لانه لا يرد في اللفظ المشترك فيه بالكسوة الولادة
 مثلا والمعينين بالمشتركين فكذلك لا يمكن ان يستفهم بالعين الولادة المشتركة شخصان معارف زمان ولما
 فانه محال ان مكشاة الكسوة الواحدة شخصان كل واحد منهما بالكلية في زمان واحد بل بالتهايي والمناوبة
 فكذلك يجوز ان يراد باللفظ الولادة الاصل مفهومها في مثل العين فاشترك في الباصرة واليدوع
 والذهب المال النقود والجاسوس والمطر الذي يقطر وولد البقر الوحشي وخيار الشئ ونفسه وغير ذلك والقدرة
 فانه مشترك بين الحيض والطمه والقرم فانه مشترك بين اليد والنهار وقوله حكمه اي حكم المشترك التوقف فيه
 من غير اعتقاد حكم حتى يقوم دليل التخرج اذ الاشتراك ينبغي في المساواة لكون اللفظ موضوعا لكل واحد من
 معانيه ولا عموم له فيكون الثابت واحدا من مفهوماته وهو غير معين فيحتاج الى ترجيح الاستحالة الترجيح
 بدونه فيجب التوقف في قيام الدليل ولكن بشرط التقابل بعينه لا بقوله الطلب في الاشتراك لا يحتاج الى بيان
 المجرى هو حكم المجرى اذا امكن احدا من المعاني بان تأمل في القرائن فيجب عليه التام لم يظهر المراد فان ظهور المراد
 فيه مرجوح بالتأمل والنظر كمن افتر غضبه في موقف بان تأمل في لفظ الغضب انه ما اذ الغضب لا يتصور
 الا ما لا يحبر فيه التام والصفة بقوله على العادة لكن لا يعرف به اير بالتأمل قدرة ولا جنسه لا بمجر

في ذلك فيرجح فيه والصفة بقوله على العادة لكن لا يعرف به اير بالتأمل الى بيانه اذ الاجمال في جهة
 وفي هذا التمثيل نظر فانه لفظه الشئ عام معنوي على اختيار في الا سلام عام لفظي على اختيار في القضي الى زيد
 لا مشترك اللهم الا اذا اختار المصنف قول بعض المتكلمين القائلين بانه مشترك فحشد مستقيم التمثيل وفيه
 بعد على ما عرفت في موضعه والمائل ما يخرج من المشترك الى قوله باسم وجوه ايبا
 لما فرغ من مباحث المشترك شرع في مباحث الماويل ومرفقة عما احتمله من المعاني الى معنى
 معين فقدم اوله وصار ذكر عاقبة احتمال اللغز اياه بواسطة الراي قال انه منهل منطوق الا تاويله
 اي عاقبة امر الكتاب وما يؤمله اليه من ظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد وهو الا صلاحي عيانة
 مما ترجح من المشترك بعض وجوه بغالب الراي فقوله ما ترجح بعض وجوه من مشترك من قوله الجنس
 فيه دخل فيها لفظة فخر عنه بقوله بغالب الراي فان المشترك اذا ترجح بعض وجوه بدليل قطعي يسمى
 مفسرا لما ولا قيل في قيد هذا الماويل بقوله من المشترك وبقوله بغالب الراي ليس يصحح لانه ليس
 به زعيم للماويل فيجوز ان بالعكس لوجود الماويل ويدونها فان الخفي المشكوك المجرى اذا احتج بالبيان بدليل
 ظني كخبر الواحد يسمى ما ولا لا مفسر مع قوا القيد من قيل في جوابه المراد من قوله من المشترك اللغوي
 وهو ما فيه نوع خفاء فيفتقر ولا مشترك وغير من الخفي المشكوك المجرى والمراد بقوله بغالب الراي ما يوجب الظن
 اعم من ان يكون رايا او خبر واحد قد دخل فيه جميع انواع الماويل وهذا الجواب وان كان دافعا للسؤال
 لكنه خلا في الظاهر فان سياق الكلام يدل على ان المراد هو مشترك الاصطلاح الذي سبق ذكره فان
 المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية غير الاولى واردة ما يوجب الظن من قوله بغالب الراي محال
 غير مشهور فيجب الاختيار عنه في الحدود لكونه محله بالتعريف لا وراي ان يراد بالمشترك هو الاصطلاح هو لا
 خل بالعكس لانه اراد ان يذكر الماويل الذي هو اقسام الصيغة دون ساير اقسام الماويل لانه في معرفة بيان
 اقسام الصيغة ولغة وسائر اقسام الماويل ليس من هذا القبيل فلا يدور عليه التقصير وانما تأويل
 بغالب الراي مع صيغة المشترك لا يخرج الماويل من هذا القسم لان المراد يظهر فيه بالتأمل في نفس الصيغة
 بخلاف تأويل الخفي والمجرى فان المراد فيها يظهر بالنظر في السياق والاستدلال في غير الصيغة وفي الجملة
 يظهر المراد في قبيل المجرى والصيغة قولا كذكر البيان الى اخره تمثيل الماويل فان البيوت مشتركة
 بين الحسية والبيوتية عز وصلة التماثل فيتميز احداهما عن الاخر ببيان الزوج مفسر واردة البيوتية

فقد عرفت في هذا

المأول

عن صلة النكاح خلاصة الذاكرة الطلاق بدلالة الحال ما قبل فتيحه به الطلاق في القضية فلو قال اردت البينونة
لو تصدق القاضي لا يفتقر فيه لكونه تخفيفا في حق الطلاق فيما بينه وبينه بعد بدون البينة
لا يقال هذا اي وقوع الطلاق حال المذكور بدلالة الحال بدون البينة عمل بالماوراء تصديق الزوج فيقال
اردت به البينونة الحقة واعمال نيقة عمل بالمفسر والعمل بالمفسر او في العمل بالماوراء لان نقول العمل بالماوراء
واجبة هذه الحالة فيحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل تفسير الزوج بعد الحكم بالوقوع لكونه بها كاذبا حتى لو
خله المفسر عن هذه القرينة وهو قرينة الوقوع بدلالة حال المذكور الطلاق بانه يكون في غير حال المخاطرة
قبل تفسير الزوج لكونه مفسرا ولا معارضة له في جرد المفسر في حق قبوله محله في المفسر حال
المذكورة فانه قد عارضته شبهة الاتهام فتستد في تفسيره في حق الماوراء في معارضة المفسر فيعبر به
قال وجوه البيان الى قوله قال علمونا رحمهم الله عيان البينة صحة **اقول**
لما فرغ من بيان اقسام القسم الاول الذي وجوه التظم صيغة ولغة شرع في بيان اقسام القسم الثاني الذي
وجوه البيان بذلك انظر الى كيف يظهر المعنى بالنظم جليا او خفيا والجلي مع السوق محتمل للتخفيف
والناو يد او اشتداد بابها والذين انشد فيه باجماع محتمل للشيخ اولا والخفي باي اقسامه هذه اربعة الظاهر
وهو ما ظهر المراد به السامع بنفس الصيغة وهو يقرب للاصطلاح على اللغز فلا دور وهو ما خوذ من الظهور
وهو الوضوح والاشكال في واحترز بقوله نفس الصيغة عن النقص فان الظاهر فيه معنى فلتكلم لا بنفس
الصيغة والنقص ما زاد وضوحا الظاهر معني المتكلم احترز بقوله معني المتكلم عن الظاهر فان الظاهر
فيه بنفس الصيغة كما مر وهو ما خوذ من قولهم نصصت البداية اذا حملتها على سير فوق سيرها المقادير
سببه باشرته ومنه سمي مجلس العروس منصفه بفتح التميم لزيادة ظهوره على سائر المجالس فيفضل
اتصل به فكذلك الكلام بالسوق للمقصود بظهوره لزيادة جلاء فوق ما يكون الصيغة بنفسها في السير الوياض
ظهور النقص على الظاهر باعتبار ان السوق شرط في النقص وهذا الظاهر قاله احد من المحققين لم يذكر بان
علم السوق شرط في الظاهر بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وان قال به بعض الشراح
فهو ليس بصواب وانما ازاد النقص عليه بان يفهم منه معني لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنفيم
اليه سابقا او سابقا يدل على ان قصد المتكلم كذا المعنى بالسوق نحو قوله تعارفوا ليكنوا مطابا لكم
ليكن لكم فرائس لان منهن المحرمات فاية التحريم وقيل ما دون منزهة جانا الى الصفة ولا ان الاثبات

بحر من بحر العقل ومشي وثلاث وروايع ابراهيم الطيبات لكم هذا العدد دون ما عداه فان هذه
الآية ظاهرة في الاطلاق في اية باحة النكاح لانه فمجرى سماع الصيغة باعتبار ان احدى درجات
الامر لا باحة وفي لفظ الاطلاق الذي هو ان لا الحزمة اشارة الى ان الاصل في النكاح الخطر في المسكوحة
مصيبة المالك المهيمن ومستغفرة وكونها حرة ومكرمة بتكثير الله تعالى ما في جميع ذلك الا انه انما
للمفوض وهو بقا العالم بالثبات الى يوم القيمة اذ بقاء الاشخاص المكن في ذكر الوقت لا يستلزم
ممكن اشخاص اخر من نوعهم ونقص بينا في العدد لانه سبق الكلام لاجله بدليلين احدهما ان الله تعزى
بذكر العدد حيث قال مشي وثلاث وروايع ثم بين حكمه لولا هذه وعلقه بخوف الجور والميل بقوله فان خفت
الا تعدوا فواحدة والى اية يذكر ان الله تعالى به عرفت ان المقصود هو بيان العدد فيكون
فيه والثاني ان الحاجة الى بيان العدد امتس لان جوان النكاح عرف بفعل الله علم ويتزوج بانه او ينص
آخر قيل نزول هذه الآية فيكون على ذلك حكم الكلام على الافادة عا ان الامر اذا ورد مقتدا بشي فالمقصود
اثبات هذا القيد نحو سوا سوا سوا المقصود منه وجوب المساواة لانفس السبع فكذلك المقصود
العدد لا نفس النكاح وكذا قوله تعارفوا احل الله البيع وحرم الزنا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الزنا حيث
يفهمان مجرى سماع الصيغة من غير نظام قرينة نص في بيان التفرقة بين البيع والزنا لانه سبق الكلام
لاجله فان الكفار كانوا يتعوز المائنة بينها كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ذكر بانهم قالوا انما البيع مثل الزنا
فرد الله تعالى عليهم هذا المقالة بقوله واحل الله البيع وحرم الزنا حيث كان في بيان التفرقة
فيكون نصا في التفرقة بينهما فوكس ولما المفسر فيما ازاد وضوحا الكلام ازاد وضوحا على وضوح المفسر
النقص على وجه لا يبنى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما ولا احتمال التاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النقص
يحتملها مثاله قوله تعارفوا ليكنوا مطابا لكم اجمعون فان قوله فسيجد الملائكة طاهر في سجد جميع الملائكة لان
الملائكة اسم ظاهر عام لكنه محتمل للتخصيص كقوله تعارفوا فان قلت الملائكة يامرهم بذكر الجحيم واريدهم بذكر
مقول انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لازما وخوجه على الاول لكنه يبنى فيه احتمال التاويل وهو المحال على التفرقة
فانقطع احتمال تاويل التفرقة بقوله اجمعون فصار مفسرا في كلام المصنف لاشداد باب التخصيص
وقوله بذكر الجميع يرجع الى اشتداد باب تاويل التفرقة في عدم قبول من الآية النسخ باعتبار كونه مفسرا
فلا ينافي كونه مفسرا وهذا اورد بعضهم في نظير قوله تعارفوا ليكنوا مطابا لكم فان قوله كافه سد

لها بالتخصيص لكن هذا النوع لكونه حكما شرعيا قولا والمحكم ما الحكم المراد به غير التبدل والتغير اخر
عن المفسر انه كان قابلا للتغير فان قوة بحيث لم يقع فيه احتمال التغير والتبدل بل حكما ما خذوه وقولهم
بناء محكم اي متقن ما مؤمن لا انقضاء من مثله قوله قد ان الله بك شئ عليم فانه علم عقلا ان علم الله تعالى
قائمة بذاته قد بدت فلا يمكن زواله ولا تغييره ولا انقضاءه في العدم ثم انقطاع احتمال التغير قد يكون
في ذاته بان لا احتمال للتغير عقلا كالآيات الدالة على الصانع وصفاته ويسمى هذا القسم حكما الحسنة
وقد يكون بانقطاع الوحي اذ لا نسخ بعده بوفاء النبي علم وسمى هذا حكما لغيره فعلى هذا جميع الاقسام
محكمة لغيره بعد انقطاع الوحي اذ لا نسخ بعده والتغير اعترافا بالتبدل لان التغير قد يكون بالنسخ المسمى
هو تبدل وقد يكون بدونه كالتخصيص والاستثناء والشرط ولكن المراد من التغير ههنا النسخ وهو مراد
للتبدل لان الحكم يقبل التغير بالاستثناء والشرط قولا وانما ثبتت تفاوت بعض المناظر المتفاوتة
في موجب هذه الاسامي عند التقاض لم يخرج الاقوى على الاضعف ويصير الادنى متروكا بالا على حتى ترجح
النسخ على الظاهر والمفسر عليه والمحكم على الكل لان النسخ لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النسخ
والحكم اعلى من المفسر كان الحكم بالراجح واجبا وسياتي نظير التقاض بين الكل وانما سمي بقايد موجبه
الاسامي تقاضا وان كان شرط التقاض حقيقة التساوي بين المتقابلين في القوة ولم يوجد ههنا
للتفاوت الذي ذكرنا بين كل واحد منهما بان التصور لصورة التقاض من حيث انه يقتضي كل منهما خلاف ما
يقتضيه الآخر قولا فاما الكلام في كل واحد من الاقسام الاربعه فيلزم ثبوت ما انتظمه بقينا حتى
يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغير من الاقسام وهذا في المفسر والحكم بخلاف
فاما في الظاهر والنسخ فانهما يشتركان في هذا على ما ذهبنا اليه من انهما في الجواهر فان عند حكم الظاهر
ثبوت ما انتظمه بقينا عما كان اوضحا وكذا حكم النسخ وهو اختيار القاضي في ريد وجامعة المتأخرين ولا
يستقيم قوله على مذهب عامة مشايخ ماوراء النهر كالشيخ في مفسر المأثور الذي ومن تابعه فان حكم الظاهر
عنده وجوب الجواهر وضم اللفظ لظاهره لا قطعاً ووجوب اعتقاد حقيقة ما يليه الله تعالى من ذلك حكم
وبما قاله اجماع الحديث واكثر ائمة في حق بعض المعتزلة قالوا الحكم عام محتمل للتخصيص وكما حقه في كل
الحال فلا ثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع احتمالها عنها قلنا لا عبرة بحرف
الاحتمال اذ لم يكن فاشيا وليست ظاهرة وقرينة ظاهرة اذ ارادة المتكلم امر باطن لا يوقف عليه الحكم

لا يتعلق بالمعاني الباطنية لا بها خروجه عن ادراك المكلف فالمراد من الكلام ما لا يعلمه ظاهره
عند خلقه قرينة تصرفه عنه ارادة الظاهر **قال** قال العلماء وانهم ايدوا قوله فلو تعارضوا
اقول هذا مثال الظاهر والنسخ وكان المناسب ان يذكر هذا المثال بعد ذكر الظاهر والنسخ
لا ذكر من المثال بقوله فانكم لو اطاب لكم واحل الله البيع وحرم الربوا وكان المناسب ان يذكر ههنا
نظير التعارض بينهما من النصوص وتقرر على ما ذكرنا قوله تعالى ولا يحل من بعد ذلك رجوعا
غير ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة بعبارتها من غير احتياج الى اولى لانه تعالى اسند النكاح الى المرأة
في هذه الآية اذ المراد بقوله حتى تنكح العقد لانها مباشرة العقد كالرجل فيكون الاسناد اليها
على سبيل الحقيقة واما الوطى فلا يسند اليها الا بما لا يكون محله له او ممكنة اياه وحق الكلام
على الحقيقة او فيكون ظاهرا فاستقلالها بانكاح نفسها فخر في ثبوت الحرمة الغليظة بالثبوت
لانه سمي الكلام لاجله او كناية بعد مرفوعة على الغاية فيكون معنى الآية فله تعلق بالمطلق المرأة
المطلقة بعد الطلقات الثلاث حتى تنكح المطلق رجوعا اخر غير المطلق ويظهر ما عرفت في ذلك كبر
العسيلة وكذا قوله علم من علمه من ذلك فارجح محو منه حتى عليه ظاهر ثبوت الملك لانه يفهم من قوله السماء
ثبوت الملك من غير قرينة ونظر في ثبوت الحرمة من جهة لانه سمي الكلام لاجله فيكون الولاية عليه لانه
الولاية لمن اعققت **قال** فلو تعارضوا الى قوله ولو قال تزوجتك **اقول** هذا مثال التعارض
بين الظاهر والنسخ في الاحكام سبانه انه قال الرجل لامرأته طلق نفسك فقلت ابنت نفسي بغير الطلاق
رجوعا لا باينا لانها قولها ابنت نفسي نفس في الطلاق الرجعي لان كلاما خروجا جوابا فينضم اعادته
وكلامه نفس في الرجعي فيكون كلامها ايضا كذا كذا ولا يتم استفادة منه فلو لم يتخلل محبة يلزم
لعنوكهما لكونها مبتدأية فظاهر لا يابنه لان الابانة فمعه من قولها ابنت نفسي بغير الطلاق
قرينة لكن النسخ راجح على الظاهر عند التقاض فيكون رجوعا ومثال التقاض بينهما من الكتاب قوله
واحل لكم ما ورأه لكم قوله تعالى فانكم لو اطاب لكم من النساء الاية فان الاول ظاهر يقتضي عموم
اباحة غير المحرمات ولانها ايداع الاربع والثاني يقتضي اقتضاء الجواز على الاربع لانه سمي الكلام لاجله
فتعاضوا فيما ورأه الاربع فترجح النسخ على الظاهر **قال** ولو قال تزوجتك **اقول** هذا مثال التعارض
بين النسخ والمفسر في الاحكام سبانه في قوله لامرأته تزوجتك

شتر يكون متعة لانكاحا صحيحا ان قوله تزوجت نفس النكاح ولكن محتمل ان يراد به المتعة مجازا
وقوله الي شتر مفسر في المتعة اذ ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعنا
في الكلام رخصنا المفسر حملنا النكاح عليه فيكون متعة لانكاحا وقال في نكاح يصح النكاح وبطل
الشروط اذا التوقيت شرط فاسد النكاح لا يبطل بالشروط انما سد قلب القياس لما ذكرت ولكننا
توكلناه بحديث عمر بن الخطاب قال لو اوتي رجل تزوجت الي شتر لا رجس له ولو ادركته ميتا لم ينجس
علي قبي ومثاله التعارض بين ما في الحديث قوله علم المستحاضة تتوضا للركض وقوله علم
المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة فان الاول نفى سبق الاجاب للوضوء للركض ولكنه محتمل
التاويل اذ اللزوم في تعارض الوقت يقال ان كل صلوة الظاهر ان لوقتهما والثاني غير محتمل للتاويل
فيكون مفسرا فرجناه على الاول وحملناه عليه ولو قال في ذلك رخصة سكنى الى قوله
ولو قال لا خير في ذلك الف هذا مثال التعارض بين المفسر المحكم في الاحكام بيانه في قوله لا خير
دار في رخصة سكنى او سكنى هبة فهي عارية ان عكس المتافع دون العين فذكر لفظة الهبة على لفظة السكنى
او اخرها عنها لان لفظة السكنى محكية فتملكها المنفعة لاحتمال معنى آخر والهبة محتمل ان يراد بها
هبة المنفعة فجعل المحكم على المحكم فجعل الهبة من قبل المفسر فظهر اذا المفسر ما لا يحتمل التاويل
وهذا محتمل فيكون هذا من قبل التعارض بين النكاح المحكم دون المفسر والمحكم او محتمل انه فيظهر محتمل
على المحكم لان نظير التعارض بين المفسر والمحكم ونظير التعارض بين المفسر وقوله تعادوا شهدا وادعى على
منكر وقوله ولا تقبلوا شهدا وادعى ان الاول مشهور في قبول شهادة العدل لان فائدة الاشهاد والقول
ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لا يتحقق التاويل فلا يحتمل النسخ فالاول يعبر به يقتضي قبول شهادة المحدود
في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه بعد التوبة العمل والثاني يقتضي الرد وان تاب فترجح الثاني الذي
هو محكم على الاول والذليل هو مشهور لقائل ان يقول لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان شهادة العيمان
والتي الحاقا من صحة منعقد بها النكاح وان لم يقبل شهدا فهو لا شيء لان الاول مفسر اذا المفسر لا يحتمل
الايمان لولم يجر النسخ والامر محتمل الاجاب والندب وسننا وبل طلاقه في العبد لكونه عدينا
وليس المراد من اجابا فكيف يكون مفسرا مع هذه الاختالات ولو قال لا خير في ذلك الف الى
قوله وهذه الاسامي اصداد هذا مثال آخر لترك الادنى لا يعلم احتمال محتمل المحكم

ان كلام

ان كلام المدعي عليه اذا صالح تصدق المدعي ولا يصح رد اجملا تصديقا وان كان بالعكس بان صالح
لا تصدق اجملا وان صالح الامر من يختار الرجوع وتحمل الباقي عليه فعليه ذكر محدود في الجاهل الكبير فيمن
قال لا خير في ذلك الف فقال المدعي عليه الحق او الصدق او اليقين كاذبا او تصدق قاله فيها ادعى
بأحد هذه الكلمات الثلاث منفردة او مجتمعا ولو قرن مع احد هذه الثلاثة لفظة البينة بان قال
البينة الحق او البينة الصدق او البينة اليقين كان اقرا او تصدق قاله فيها ادعاه ايضا ولو قرن مع احد
هذه الثلاثة لفظة الصلاح بان قال الصلاح الحق او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين كان تبرا لكلام المدعي
لا تصدق قاله فلا يكون اقرا او محقق الفرق بين هذه الكلمات ان الحق والصدق واليقين صفات الخبر
يقال خير صدق اي مطابق للواقع لا كذب وخبر حق اي صحيح لا باطل وخبر يقين اي قطعي لا شبهة فيه
وفيل في الفرق بين الحق والصدق ان الحق حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج لا ان مطابقا
للامر باعتبار نسبة الامر اليه واذا اعتبر نسبة الامر فهو الصدق فعند الالفاظ الثلاث وضعف
لحقن الخبر فاذا ذكرت في معرض الجواب كان تصدق بالخبر فانه قال اجرت بخبر حق وادعيت صدقا
واخبرت عن يقين فيلزمه المال او اما البينة فاسم موضوع للبرهان والاحسان قولان او فعلة قال الله
ولكن البينة من اتقى ولا يحتمل بالتصديق والجواب ولكنه يصح صفة للخبر بقرينه فانه يقال ان الخبر
خبر صدق صدقت وبررت لا قاله النبي في جواب الاذان فصار كالجمل لصلاحيته للجواب وغيره فلم
يصح جوابا بنفسه انه كان منفردا فلا يكون اقرا فاذا اقرانه ما هو نفق في الجواب وهو الحق او الصدق
او اليقين حمل المحكم على النكاح فيكون اقرا واما الصلاح فلا يصح صفة للخبر بحال الامتناع او الامتناع
مع غيره فانه لا يقال خير صلاح فيكون محكما في عدم صلاحية الجواب فاذا ضم اليه النكاح هو احد الكلمات
الثلاث المذكور حمل المفسر المحكم على المحكم الذي لا يحتمل غيره فلم يكن تصدق بل يكون رد الكلام كان امر
ابتداء باتباع الصلاح وشركا لدعوى الباطل فلا يلزمه شيء من المال قال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرف او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرا لان معناه حبس الزم الحق او الصدق فيكون امرا
له بالصدق ونقيل له على الكذب لا تصدق قاله فيها ادعاه والجمهور على ان نصب يكون تصدقا ايضا
معناه ادعيت الحق او قلت الحق وهو الصحيح لان الفرق لا يفصل بين المدعي والنصب الا عند
العرف قال الله الاسامي اصداد الى قوله وهذا المشكل وهذه الاسامي للاقسام

تف

ق

المسميات

فمن الاسماء غير الصيغة صفة للعارض فخرج بالمعاصرة ففهما متوافقان في الحقيقة قول كايه الرقة
وهو قوله نقار السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها ظاهرة في ايجاز اللفظ على كل سارق لم يحترق
باسم آخر وخفية في حق الطراد والنباش باسم آخر عرفان به مع كونها معلومة المراد
في نفسها باعتبار ان تغاير الاسماء يدل على تغاير الاصل اذا التزاد في علة الاصل
فخفيت الالة في الطراد والنباش واشتبه ان اختصاصها باسم اخر غير السارق لنقصان في معنى السرقة
او لزيادة فيه فان كان لزيادة امكن الاتحاق بالدلالة وان كان لنقصان لم يكن فتمثلنا فوجدنا الاختصاص
في الطراد للزيادة وفي النباش للنقصان وذكر ان السرقة في عرف الشارع اخذت من العيز خفية من حرز الاشياء
فيه وهذا المعنى موجود في الطراد وزيادة اذ السارق يسرق عيّن الحافظ قصد الكثرة انقطع حفظ
لعارض نعم او غيبة الطراد يسارق عيّن الميقظان المرصد للحفظ انقطع حفظه بعارض غفلة اعترته
مما لا يتنباه واهن مسارقة في غاية الكمال وحذق في صناعة السرقة فاختص هذا الاسم لهذه الزيادة
وتعديده الحدود ومثله سابع لانه اثبات حكم النقص بالطريق الاول اما النباش فيسارق عيّن من عمله
بهم المارة غير قاصد للحفظ فيكون قاصدا لصناعة السرقة حيث يبرق في الاموات وفعله في غاية
الحفاة فان نبش التراب وسلب الكفن والاموات من ازال الافعال وله وجود الحرز اذ القبر ليس بحرزا
للكفن وكذا وجد القصور في المالك للكنز فيعرف ان اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في فعله والتغذية
مثله لا تثبت خصوصاً فيما يدركه بالاشبهات وما روي انه عليه السلام قال من شامع ارض يقول علم لا فقه
المخفى وهو ان نباش بلغة اهل المدينة على ان القول راجع الى الفعل مرة او يحل على السياسة وكذا قول
عمر بن الخطاب لا ينسب اليه النباش فيقول على السياسة فان كان مام ذلك فان ابا بكر بن قلم
يدنسوا اظهار الشامة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم بضرب الدف ولا شك في ذلك بانه سياسة وقوله
عاش في سارق امواتنا كسارق احيا بنا محو على الاثر لان كافي تشبيه لا يوجب العموم وذكر محمد بن
في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان بن راشد ورايا قتيب من الصبيان فاجمعوا على ان لا يقطع عليه ونقل
عن ابن عباس بن عمر القلم وكذا كرامة الزنا وهي قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ظاهرة في حق الزاني وخفية في حق اللواط لا اختصاصا باسم فتمثل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فوجدنا الاختصاص
بهذا الاسم للزيادة في الحفاة بالزنا في الزيادة المرمية في اللواط فانها لا تنكشف بحال وفيها قصة

انقول راجع على النسل مرة

التشبيه لا يوجب العموم

الشهوة

الشهوة في محل مشتبه على سبيل الكمال على وجه تحقق حراما لقصد سفح الماء وهذا بعينه مع الزنا وتاثر
ابو حنيفة لو فوجد الاختصاص للنقصان فلم يلحقه بالزنا في النقصان لانه ليس فيه اصاعة الولد
واشبهاء الانساب وكذا هو في نفسه اندر وقوعه الانعام الداعي الى الجافين وهو المفعول به و
الداعي في الزنا من الجافين فلم يكن في معناه قول وحكمه ان حكم الخفي النظري والتأمل في معناه ليعلم
ان اختفاءه بسبب اختصاصه باسم اخر لزيادة وكان فيه كرامة الطراد لنقصان في معناه كما
متر في النباش فيظهر المراد بالنظر والتأمل فيه وضد النقص المشكك في قوله وضد المعسر
المجمل ضد النقص المشكك وهو في اللغة مأخوذ من قولهم اشكك الرجل اذا خلع في اشكاله بفتح
الهمزة اي امثاله وموجع شكك كما يقال احمر واشتت اذا خلع في الحر والشتاء وما كان في النقص زيادة
الظهور على الظاهر صار اشكك ضدا لانه الحفاة فيه فوق الخفاء الخفي حتى لا يبال الا بالتأمل في الطلب
ولا يكفي فيه مجتة الطلب كالحق وهو كرجل اغتر به عز وطنه فاخذت باشكاله فيطلب في الزنا وهو ثم يتأمل
فيه ليمتيز عن اشكاله وذلك لقوله تعذر منساوكم حرث لكم فانوا حرثكم اني شتمت فان هذه الالة صارت
مشكلة في ذنب المندوحة باعتبار ان كلمة اني قد يستعمل مع ان قال الله تعذر في قصة مريم اني قد هذا
ابن ابن الكرهذا يقتضي العموم في الحال وجواز الاتيان مواضع النساء وقد يستعمل مع كيف فلا يشترط
ان يكون غلام اي كيف يكون في غلامه وان عاقرة وقد بلغت الي سني لا يتصور منه الولد وامر اني عاقر
فهذا يقتضي الاطلاق في الاوصاف لان كيف سوال عن الحال فيكون معناه على اني حال شتمت كانت قائمة او
مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون الماء واحد فتمثلنا في السابق فعرفنا انه مع كيف دون ان يفانه
تعالى سماعت حرثا تشبيها لما يلقى في ارحامهن من الشطف التي منها النسل باليدور التي يلقى في الرحم ويكون
منها الجنين اذ الغرض الاصلي هو طلب النسل لبقاء العالم الى وقت معلوم لا قفا الشهوة فزال الاشكال
فصار معناه الالة فاقوه من المات الذي سعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث من اية جهة شتمت وهو قد
لما كان اليهودي تزعم ان من جامع امراته وهو منكبة على الوجه كان الولد احول فنزلت هذه الآية رددا
لهم والذبح موضع الحرث دون الحرث فيكون حراما ولا والله تعذر حرث الفريان في الحيف لا في عارض
يجاوز ذلك الموضع فله في بحر حرث الذبح لا في اصيله دعي كان اولي ثم معني الطلب التأمل ان ننظر
السامية اوله في منقومات اللغات جميعا فيضبط كقولنا في ضبط معاني كلمة اني ثم نأمل في استخراج

الشهوة

المراد منها غايته ما قيل لئلا يكون قولنا هذا المشكل مثل كلمة التي المشتركة بين معنى ابن وكيف
من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد من قبيل الماوا والمفتر بعدها فلا يكون قسما اخر ونظاير
المشكلة تعلم لئلا القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل
الشي على نفسه فثلاثة وثلاثين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر
لما الف شهر على الاول ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثلاثين سنة لانها توجد في كل سنة الاحتمال فيكون
الي ما ذكرنا ومن امثلة قوله تعذر ان يكون من فضة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن تأملنا
وجدنا الفضة مشتملة على صفتين احدهما ذميمة وهي عدم الصفا والاخر جميلة وهي البياض والزجاج
على حكمها فعلمنا ان اولى الجنة مشتملة على صفا الزجاج وبيان الفضة لاذ الجنة محل الجمال والكمال اعلى
الصفتين الذي سميت من امثلة قوله تعذر ان كتم جنبا فاطهر وافان غسل ظاهر البدن واجبة غسل
باطنه ساقط للتخذ فوقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد صومه بابتلاع الرقي وظاهر
من وجهه حتى لا يفسد بدخل شيء في الفم فكذلك الحكم لان الف فاقمناها بالظاهر في الجنابة وابطاها
في الوضوء وهذا اولى من العكس لان قوله فاطهر وايدل على المبالغة على غسل جميع البدن فيجب ايضا المبالغة
امكن في الوضوء الواجب غسل الوجه والمواجهة فيها متقدمة قال صاحب الكشف هذا مخفي فكم ذكره
لا يصلح مثلا للمشكلة لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ذكره كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة ومترعا
ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والاشكال في اشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والاشكال في اشتباه
دون المشكل في بعض الاشياء فغيبته وكما ان نجابة باننا لا نعلم ان هذا ليس مثال للمشكلة فانه الاشكال في
متعلق التطهير وهو كونه داخل الفم والاشكال في ظاهر البدن او من باطنه ومجرد الطلب لا يظهر ذلك
ولكن بعد الطلب التامل ما ذكرنا علم انه في الغسل من الظاهر في الوضوء والباطن وهذا شأن المشكل
دون الخفي فانه يظهر مجرد الطلب ولا توقف على التامل واما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة ومترعا فليس
لكن لا نعلم ان محل الاشتباه هذا ما قاله وهو ليس بشي لان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في
اشكاله اما يكون الاشتباه في متعلقه والمشكل في اقسام الكتاب والمذكور فيه قوله فاطهر وايدل
فيه والاشكال في الفم ليس كذلك من حيث يكون الاشتباه فيما من قبيل المشكل فله يصلح للاشتباه بل
الايراد اقوي من الجواب وهو كما ذكره السائل ان نسبة لان يكون من امثلة الخفي لانه خفي مراد

في غير الصيغة ولكن يروى على هذا ان لا يكون قوله ليلة القدر خيرا من الف شهر من قبيل المشكل اذا لا
في نفسه فانه معلوم الا اشتباه في نفس قوله فاطهر وايدل سلم كون احدهما مشكلا دون الآخر
وقوله ان الف شهر دال على مفهوم من احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متواليه والثاني ان يكون غير متواليه
ليس يقوي فاننا لا نعلم ان قوله الف شهر دال على مفهوم من ولا يلزم ان يكون مشتركا بل هو مطلق لمفهوم
واحد لكن له صفتان متواليه وغير متواليه كمفهوم الرقية في قوله تعذر فخر برقية ولهذا مع احتمال
اوصاف كثير ولا يصير للرقية باعتبار ذلك مفهومات متعددة وتصور بسبب ذلك مشكلا فاذا
ثبت ان قوله الف شهر مطلق ومعلوم لانه من قبيل الخاص لا يكون مشكلا اذا لا اشتباه في نفسه وانما
الاشتباه بعبارته فيكون خفيا وضد المفتر المجمل في قوله وضد الحكم المشتبه
وضد المفتر المجمل وذلك لان المفتر بلغ في الرضوخ الى غاية لم يبق فيه الاحتمال ولهذا
وهو احتمال النسخ فكذلك المجمل بلغ في الخفاء الى غاية لا يدرك الا بطريق واحد وهو البيان في المجمل
وهو اللغة ما خذوا من اجله فلا في الامراي ابهمه وفي الاصطلاح هو ما ازدهت فيه المعاني
اي تدافعت بمعنى انه يدفع كل واحد ما سواه ولا يشترط فيه تدافع المعاني بل يكفي فيه التدافع بين
المعنيين فصاعدا حتى يصير المشترك اذا افترق فيه باب الترجيح مجالا فاشتباه المراد اشتباهها لا يدرك
بنفس العيان بل بالرجوع الى الاستفساد الى بيان المجمل فيكشف المراد به كمن اغترب عن وطنه وانقطع
خبر ولم يعلم مكانه فانه لا يزال بالطلب لا بعد الاستفساد عن حاله والخبر موضع والاول
ان يقال المراد من ترجم المعاني فيه ان يكون اللفظ محتملا لمعاني شتى من غير رجحان احدها على الباقي
وذلك ما لا يشترط في باب الترجيح او لتوخر اللفظ وغرابته او باعتبار ايهام المتكلم وان لم يكن
فيه اشتراك من جهة اللفظ بان زيد شاعرا على المفهوم اللغوي كما ربا في قوله وحترم الربوا فانه في اللغة
اسم للزيادة وهو ليس مراد في الآية قطعاً اذ البيهقي لم يشترع الا لاسترباح فله يمكن الوقوف عليه
بالتأمل ولم يعلم ان المراد اية فضل فيكون مجالا فاحتجج الى بيان المجمل وقد بينت التي سلم في حديث
الاشياء الستة ان المراد به فضل خالص عن مشروط في العقدة ولكن البيان غير شاف فاحتجج بعد ذلك
الى الطبري التامل في علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة فاختلف العلماء في ذلك فخذوا العلة القدر
مع الحبس وعندنا في ربح الطعم مع الحبس وعندنا في الاقساات والادخار على ما عرف وحكمه في حكم

شبهة
٩١

المعلم
المجمل المتوقف فيه قبل البيان واعتقاد حقيقة المراد به الى ان ياتيه البيان يعني بحجة التوقف في حق
دول الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجال ممكن بان يعتقد ما اراد الله منه وما العلم قبل البيان
فغير ممكن فاذا الحق السان يجب العلم به
استعمال المنظم
وهذا الحكم المتشابه وذكر لان الحكم لما كان في غاية الظهور بحيث لم يتصور
نسخه كانه المتشابه الذي يبلغ في نهاية الخفاء بحيث فقطع حكمه البيان عنه في مقابلة وهو في المتشابه
ما لا طريق لدركه اصل التزام الاستفسار وتراكم الخفاء ولا يرجح بيان من الشارع حتى سقط عليه
سقط طلب ما يريد منه من الحكم والاستفسار من الشارع بخلاف المجاز في طريق دركه متوقفة بواسطة
البيان من المجاز وحكمه ارجح المتشابه التسليم يعني ليس موجب سواد اعتقاد الحقيقة بان يعتقد
على الابهام ان ما اراد الله منه حتى والتسليم لما اراد الله منه والتوقف فيه اي فيما اراد به من الحكم ابد اي
الذين فانهم يتوقف على مراده في الاخر اذ فائدة انزال المتشابه الا بطلان على ما سيأتي ولا ابتلاء في الاخر
وذكر الخوف في الحظيرة في اويل السور نحو آلم والمرد والركوع وكهتة وعزف وكالايات الدالة على الصفاة
التي لا يمكن اجراءها على الظاهر كاليد والوجه والعين والانيان والمحي والاسود على العرش ووضع القدم
على النار والمثاقيل وهذا بنا على ما اختاره في الاسلام واكثر السلف من انه لا حظ للراسخين في العلم
بالمشابه وحاصله ان مذهب عامة السلف في الصحابة والتابعين وهمو متقدمي اهل السنة والجماعة
من اصحابنا والسلف في معرفة المراد من المتشابه والمنا الواجب فيه التسليم الى الله تعالى
اعتقاد حقيقة المراد وعلم هذا الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لا زم اذ لو وصل لفهمه من ان
الراسخين يعلمون تأويله ايضا في غير المحج والراسخون في العلم متبدا من الله عليهم بالبيان والتسليم بان
الكلم من عند ربنا لا نهم ونسحقوا الى بقوا في العلم وتكثروا وخلصوا في محس فهم بحاجة عن الزيادة
محالة واما الذين في قلوبهم زيغ يريدون الحق الى الباطل فهم كما وصفهم الله تعالى في هذا البين منظم القرآن
حيث جعل لشياع المتشابهات للزايخين والاقرار بحقيقة مع العجز عن دركه حقا للراسخين والباقي
بعد المقام ان يكون قوله ربنا لا يترفع قلوبنا بسوا الله للعصاة عن الزيادة في ذكر الداعي الى اتباع
المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة ويدل على هذا قراءة ان مصعق يوايه تأويله الا
عند الله وقراءة اني وان عباس بن فرنس رواته طاموس ونقول الراسخون ولان تعالى في ذكر من اتبع المتشابه

ابتغاء

ابتغاء التأويل كاذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان تجر به على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين
كل من علموا بتاويل التسليم ويقولون ربنا لا ترفع قلوبنا بعد اذ هدانا لهذا قد كنا من قبل في ضلال
في غير فاتبوا المتشابه ما قلين قد علم ان الوقف على قوله لا اله الا الله واجبه وروى عن عائشة نواته
عليه السلام انه قال لا اله الا الله وقار اذا رايت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين ساء لهم الله بغيرهم
امر بالخذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تأويله فتتناول الجمع عنها
انها قالت من رسخهم في العلم ان آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا ان تأويله قال عمر بن عبد العزيز انهم
علم الراسخين في العلم بالتأويل الى ان قالوا الامتناع كل من عند ربنا وايضا لم يتوقف على قوله الا الله وعطف
الراسخين عليه كان قوله يقولون حاله عن فاعلموا ما يعلم وهو الله والراسخين فيلزم منه ان يقول الله
امنا وهو غير جابر وقد اجبت عن هذا بل قوله يقولون حاله عن المعطوف اعني الراسخين وصرح فان قيل
بحجبة شاذة المعطوف والمعطوف عليه في الحال فلا يجوز تخصيص المعطوف بها الجيب بان يجوز
ذلك حيث لا لبس في الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قايما بالنسبة
وعائشة الضمير الذين يقولون عام خص عنه البعض بدليل العقل وذهب جماعة من المتأخرين الى ان الراسخين
في العلم يقولون تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخين في العلم لا علم ما قبله فانه لو لم يكن
للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سنوي ان يقولوا الامتناع كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم لانهم
يقولون ذلك ايضا ولم ينزل المشرق قوم بعد قوم يفترون ويقولون كل آية في القرآن ولم تهم وتوقوا
في شيء من القرآن عن قولهم بس كونه متشابهة بالفتنة والكافان لم ينزل شيء في القرآن الا يستفهم
به العبادة وتستدل به على الاحكام اذ هذه الاقسام معرفة احكام احكام الشرع فلو كان المتشابه لا
يعلم تأويله الا الله لكان للطاعين في القرآن مجال مقال ولتزد منه الخطاب بما لا يفهم وانزال ما لا فائدة
فيه فيلزم طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف حكم وقيل لا خلا في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم
لا يعلم تأويله اراد انه لا يعلم تأويله حقيقة وانما ذكر الي الله ومن قال انه يعلم ارادة يعلم ظاهر
لا حقيقة كذا قيل قلب الي الله لا يعرف بالمتشابه حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفات لا يعرف
عنهم باليد والوجه وان لم يعرف ما يريد منها وهذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وفائدة
انزال المتشابه كثيرة منها معرفة فصور افهام البشرى الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا

نقولهم

يعلم ان الكلام قد تغير فحسب ومنها ابتداء الراشيح في العلم بالتوقف عن طلب مراده فلا ابتلى الجاهل
 بالامعان في الطلب بطلب الراشيح بكنج عنان ذهنة عن الطلب التام فان رخصة البليد بالحدود ورافعة
 الجواد بكنج العنان والمنع عن السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بل هو واعية ما فائدة وذكر
 ان هذه الابتلاء هو ان يتسلم ذلك المبدء ويعلق نفسه في مدحجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله لا يبق
 له في الحق والارسم وهذا منتهى فدام الطالبين قد قيل العجز عن ذكر الادراك ولا ان يتفكر في الله
 واعتقاد الحقيقة عبودية ولا معان في الطلب ابتداء لما امر الله به من الطلب فكأن عبادة والعبودية
 اقرب الى الرضى بفعل الرب والعبادة فعمل ما يرضى الرب كذا العبادة تسقط بالاعذار في دار الآخرة
 والعبودية لا تسقط ابد حال الا في الدنيا والآخرة
 الى قوله وفي الشرع نوعان كما في فريسيان اقسام القسم الثاني واصداة شرع في بيان اقسام
 القسم الثالث الذي في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة الحقيقة والمجاز والكنية ووجه الصبر
 قد مر اما الحقيقة ففي اللغة اما فعلية بمعنى فاعل في حق الشيء اذا ثبتت منه الحاقة للقيمة لا انها
 ثابتة كايته لا طاعة والحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل المحذوم فيكون معناها الثابتة في قولها
 الاصل لا يزول اسم الحقيقة عند كمال او فعلية بمعنى مفعول من حقت الشيء اذا اثبتت سقين فكأن معانها
 المثبتة في موضوعها الاصل محقوقة بالادلة الوضعية منقطة نها اذ لا رتباه ولا اضطرار فيما استعمل
 موضعه الاصل ثم نقل الى القول المطابق لما هو ثابت في الواقع ثم نقل الى الاصطلاح الى اللفظ
 المستعمل فيما وضع له اوله في الاصطلاح الذي وقع به الخطاب وانما تعرض للفظ العلم ان الحقيقة من عوارض
 اللفظ دون المعاني واحترز بقوله فيما وضع له اوله من المجاز سواء قلنا انه موضوع ثانيا اوله نقل وذكر
 قوله الاصطلاح الذي وقع به الخطاب ليعتدوا بالحقائق الثلاثة الشرعية واللعنوية والعرفية كالصلة والادلة
 والبرائة فان هذه اللفظ حقائق تكونها مستعمل فيما وضع له اوله في الاصطلاح الذي وقع به الخطاب وهذا
 الحد اصلي من الحد الذي ذكره المصنف وهو قوله الحقيقة اسم لما يريد به الموضوع لان الحد الاول اشتراك المعاني
 الثلاث دون الحد الثاني الا ان يراد بها الموضوع ما يشتمل الموضوع اللعنوي والشرعي والعرفي فحسب كل من
 الثاني مساويا للاول وان اريد به الموضوع الوضعي اللعنوي فله وجه فان عند الجمهور من اصحابنا ان
 الشرعية والعرفية مجازات هي تحت حقائقها بالشرع والعرف فلا يحتاج الى قيد يدخل سببه بالحق

وجوه الاستعمال

ان سماء الشرعية مجازات هي تحت حقائقها بالشرع والعرف فلا يحتاج الى قيد يدخل سببه بالحق

والحد

والحد وقد تعرض للاستعمال بقوله اريد به الموضوع اذ لا رادة لا الا بعد الاستعمال والانتفاء لفظ
 الحقيقة ان كان معنى الفاعل فظاهر اذ صنفه فخيلا اذ كان معنى الفاعل تذكروا وتوثق بحسب موصوفه يقال
 رحيم ورحيمه فكذا هي هنا اذ الموصوف موصوف وهي الكلمة فيكون التثنية باعتبارها فيكون التقدير الكلمة
 الحقيقة وان كان معنى المفعول فظاهر ايضا اذ فخيلا الذي معنى مفعول اذ اجري على موصوفه لا الحق بل انما
 فانه يقال رجل جرح وامرأة جرح ولما اذ اقطع عن الموصوف فانه يلحق به انما للتثنية فيقال مررت
 بجرح بن فلان وجرحته وهذا معنى قولهم اذ انما لنقل اللفظ من الموصوف الى الاسمية لانه لما صنف
 الموصوف واقمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الاصل كالورق والاطلس وعلته قولهم اكلت ونطخت
 وانما المجاز في اللغة مصدر من المجاز وهو العبور والتعدي واسم مكان المجاز فنقل الى الجايز
 كالعدل معنى العادل وذلك لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدت منه في الاصطلاح على
 ما ذكره المصنف اسم لما اريد به غير ما وضع له لا اتصال بينها معنى او اذ انما واحترز بقوله لا اتصال بينها
 انما اذا استعمل لفظ السماء للارض مثلافه ليس مجاز وان اريد به غير ما وضع له لعدم المناسبة بينها
 في معنى خاص اذ لو لم يشترط الاتصال بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في غير ما وضع له ابتداء وضع
 آخر فيصير به اللفظ مشتركا للمجاز وقيل احترز به عن العزل فانه يصدر عليه انه اريد به غير ما وضع
 وهو ليس مجاز لعدم المناسبة والظاهر ان يقال ان هذا المبدأ ليس بباطل في التعريف لانه لم يرد بالحد
 شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد آخر وهو قوله لا اتصال بينها لوقوع الاحتراز عنه
 بقوله اريد به والمراد بقوله لا اتصال بينها معنى المعنى الخاص المشهور اذ لا يصح الاستغارة
 باني معنى كان لهذا المعنى شمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم الاختصاص ولا شمية
 الاخير المحبوم اسدا لعدم شمية الاسد بها وان كانا من لوازم الاسد فاذا كان لا يكون لا بد لصحة الاستغارة
 الاشتراك في صفة ظاهرة كالشجاعة التي اشتبه بها الاسد والسبل ولة التي اشتبه بها الحمار واليه
 اشتد المصنف بقوله كذا في شمية الشجاع اسدا والبليد حمارا والمراد بقوله لا اتصال فانا المجاز
 بين الحيوان صوت كذا في شمية المطر سماع قوله تعاد والسحاب رزقكم وفي قوله ما زلنا نطأ السماء حتى
 ابتناكم وفي قوله تعاد اذا نزل السماء بارض قوم وامثالها فان السماء اسم لكل ما علان فاطلا منه قيل
 للسقف سماء فلان الله تعالى فليمدد سبب الى السماء الى السقف فكل هذا السحاب سماء والمطر

منه

تكون

تخرج من خلاله فكان بينها اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر والسحاب بوجه وكذا
لا مناسبة بين معنى الحدث والغايط وهو المكان المظلمين من الارض ولكن لما كان قضا الحاجة
في الغالب مثل هذا المكان للبعد عن اعين الناس ساع ذكرا لمجل واردة الحال لا اتصال بينهما صورة ثم
وجوه الاتصالات بين الحقيقة والمجاز وان حصره بالا ستقر في حجة وعشرين نوعا وهو كذا الحار
لازما للحقيقة او ملزوما لها او جزوها او شبهها او مجاورها او باعتبار ما كان عليها او ما يؤيد
اليها او كون احدهما سببا للآخر ماديا او صورتيا او غائبيا او فاعليا او مستبلا او مشاكلا لها
او محلا لها او حالا فيها او مضادا لها او بالزيادة او بالنقصان او باطلا في اسم الفعل على القوة او اسم
المتعلق على المتعلق به او باطلا في اسم المبدل على المبدل او العكس او باطلا في اسم الشرط على المشرط او
بالعكس لكن مرجع الجميع الى ما ذكره المصنف من الوجهين وهو الاتصال معنى اذ ان ذلك لان كل موجود
من المحسوسات موجود بصورة ومعناه ولا ثالث لها فلا يثبت الاتصال بين الشئين الا من جهة
الوجهين هكذا قيل في علم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما الحقيقة فلا فيها مأخوذة من الحق
وهو الثابت في نفسه ثم نقل الى العقد المطابق مجازا ثم منه الى القول المطابق ته الى اللفظ المستعمل
في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة الثالثة واما في المجاز فمن وجهين احدهما انه من الجواز معنى العموم وهو
حقيقة الاجسام واللفظ عرضي مستخرج عليه الاتصال من محل الى آخر واما ثانيا فلا ينفصل وهو انما
مصدر او اسم مكان فارادة معنى الفاعل الذي هو جاز مجازا وفي الشرع نوعان في قوله والثاني
الاتصال الفرعي لما ذكر ان استعمال المجاز في العربية يحتاج الى اتصال بين الحقيقة وبين
صوريا كان او معنويا اراد ان يذكر ان الاستعانة في الاسباب الشرعية وعللها واحكامها ايضا جازية
لوجود المجوز للاستعانة بينهما وهو الاتصال الصوري او المعنوي فقال وفي الشرع الاتصال في اللفظ
الشرعية نوعان ايضا احدهما الاتصال في معنى الشرع كاتصال الوصية بالارث من حيث ان كلاهما منها
ثبت الحكم بطريق الخلق فبعد الفراغ عن حاجة الميت ولهذا جاز استعانة احدهما على الآخر في الله تعالى
يوصيكم الله اولادكم المراد بالوصية المذكورة الارث لا حقيقة اذ لا وصية لوارث وكذا الهبة والصدقة
بينها اتصال معنى من حيث ان كلاهما منها تمليك بغير عوض وهو الاستعانة احدهما بالآخر ولهذا قال
الهبة على الفيق صدقة حيث لا يصح الرجوع فيها ولا تمنع الشيوع من الصحة فيما وهب للفقير والصدقة

على الغنى هبة حتى كانه الرجوع والمنع الشيوع من الصحة اذ ان صدق على غنيين وكان هذا نظرا الى
بين الاسرار الشجاعة في المحسوسات والثاني وهو الاتصال الذاتي في المشروعات اتصال السبب بالمسبب
وكذا العلة بالمعلول واردة بالسبب والمسبب ما يعي السبب والعلة والمسبب والمعلول
وهو معنى الاتصال الى الشئ وما يقضي اليه الشئ ولو تقرر السبب والمسبب الاصطلاح في دليله فحين
الى اتصال العلة بالحكم والمسبب بالسبب ومورد القسمة يشترط ان يكون مشتركا ولا اشتراك بينهما
في المعنى الاصطلاحي فتعين ارادة المعنى اللغوي حتى يتناول القسمين وانه اي القسم الثاني وهو الاتصال
بين السبب والمسبب وكذا العلة والمعلول من قبيل الذاتي في المحسوسات وذلك لانه لا مناسبة بين
معنى السبب والمسبب ولا بين معنى العلة والمعلول اذ السبب هو المفضي اليه والعلة هو المؤثر في الحكم
هو الاثر ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة لوجود المعلول مع العلة او عقيبها متصلة
بها وكذا حال السبب مع السبب فكان هذا الاتصال مثل اتصال المطر والسحاب في المحسوسات
قوله وهو اي القسم الثاني من الاتصال في المشروعات نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم كاتصال
الحكم بالشرأ وانه اي هذا النوع من الاتصال وهو الاتصال بين العلة والحكم رغبة اي يجوز او يثبت
الاستعانة من الطرفين حتى جاز ذكر العلة واردة الحكم وذلك لان المجوز للاستعانة هو الاتصال
وهو باعتبار الافتقار وهو في العلة والمعلول من الطرفين لان العلة لم تشرع في الحكم اي لم تصد
لذاتها حتى لم تشرع في محل لا يتصور الحكم فيه بخلاف الحر وتكاح المحارم والحكم لا يثبت الا بعلة اذ الاثر
لا يثبت بدون المؤثر ولكن جهة الافتقار من الطرفين مختلفة فلا يلزم منه الدور وذلك لان الافتقار الحكم
الى العلة من حيث الوجود وافتقار العلة الى الحكم من حيث الشرعية والاعتبار والغرض من استعانة
الاتصال بينهما عمت الاستعانة من الجانبين لوجود المعوز للاستعانة ولهذا ايرى في كل عموم
من الطرفين قلنا فيمن قال انا اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر
لنفسه يعتق عليه هذا النصف ولو قال ان ملكك والمسئلة بحالها لا يعتق حتى يجمع الكل ملكه
وهذا السحسان والقياس فيه ان يعتق النصف لان الشرط ملك العبد مطلقا فغير شرط الاجتماع
وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشرأ والفرق عاوجا الاستحسان بالعرف فان المقصود
من مثل هذا الكلام وهو قول ان ملكك عبدا فهو حر في العرف الاستغناء ملك العبد وذا الاستغناء

انما يكون بصفة الاجتماع بان ملكه مجتمعا واذا ملكه متفرقا لم يوجد الا شرط فلا يعتق شي واما الملك
 فليس بلانم للشرع حتى يتحقق الشرع من الوكيل مع ان الملك لا يثبت له بل يثبت لموكله فكيف يلزمه
 الغناء فلا يكون المقصود فيه حصول الاستغناء ملكا للعبد بل المقصود منه حصول الشرا بآبى وجه
 كان متفرقا او مجتمعاً وقد وجد الشرط فيعتق ما ملكه وحاصله ان الملك المطلق يقع على الكامل اذا
 وذل لصفة الاجتماع والمنطق قد يتيقن بالعادة كنفذ البلد فيقتد بهما صفة الاجتماع وان صفة
 الملكية لا تبقى بعد الزوال الا ترى ان الانسان قد يقول ما ملكت ما في درهم قط ولعله قد ملك اكثر من ذلك
 درهم متفرقا في عمن واما صفة كونه مشتركا فلا يزول بعد زوال الملك لان كونه مشتركا لا يتوقف على الملك
 كما يتبين في الوكيل لهذا الوكيل ان اشترى عبدا فامروا به ان يشرى لغيره فبمقتضى ما اذا اشترى
 الباقي بعد بيع النصف فقد وجد الشرط وهو شرا العبد فبمقتضى الا ان شرا عبدا كامل فبمقتضى
 فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق القاضى لان نوى التخصيص فيما فيه تخفيف وكان الشيخ ابو بكر
 الاسكاف اذا اراد تفهيم هذه المسئلة لا اصحابه دعا محال كان على باب مسجد فيقول يا فله هذه المسئلة
 ما في درهم فيقول لا والله ما ملكتها قط ثم كان يقول لا اصحابه كثر وزاد ملكه من درهم في علم متفرقة
 وانفق فثبت انه المراد بمثل الملك المجموع دون متفرق عرفا وهذا كان الحلف على عبد منكر في الملك
 والشرا بان قال ان ملكك او اشتريت عبدا اما اذا عقد بينه على عبد معين فيها بان قال ان ملكك او
 اشتريت هذا العبد والمسئلة محاربا فلا فرق بين الصورتين فيعتق النصف الاجز لان الاجتماع صفة مشتركة
 والصفة لا محاض لغوا في الاشارة اقوى منها في التعريف والغاية معتبرة لانه لا يعرف الا بها فلو لا
 اعتبارها يلزمه الاعتراف ولهذا الحلف لا ادخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العانة فلو دخل فيها
 بعد خرابها لم يثبت فيه وفي غير المشار بعين الصفة فلا يثبت بدخولها بعد ما صارت محررا ثم المراد
 يعتق هذا النصف في فضل الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وانا اشترى عبدا
 لان شرط الحنف وهو الشرا في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فيمنع العيز بدون الجزاء لعدم
 المحل ولهذا لو اعتق قبل القبض لا ينفذ فان كان يده حين الشرا فاسدا يد هذا ان يتوب عن قبض
 الشرا فيمنع مملكا بحجة الشرا فيعتق لوجود الشرط في محل خلاف ما اذا كان يده وديعة او امانة
 او عارية لان الامانة لا يتوب عن قبض الشرا على ما عرف وتسمى ان يكون قوله يعتق النصف في الحصة

اذا

لغير

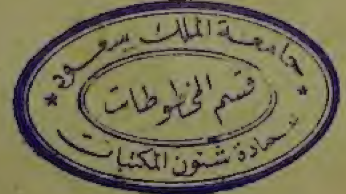
لغير العتق عنده لا قولها لعدم التجزئ عندها عما الاختلاف المشهور وقوله فان عن غيره لولا
 الاخران قال عنيت بالملك الشرا حتى لا يشترط الاجتماع فيعتق النصف صدق قضا وديانه لانه
 استعاد الحكم لعلة فيجوز وفيه تعليل عليه فيصدق القاضى ايضا لعدم التهمة فان قال عنيت
 بالشرا الملك بشرط الاجتماع فيه ولا يعتق هذا النصف يصدق ديانته لانه استعاد العلة لحكمها
 ولكن لا يصدق القاضى لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة فضاو كان رجوع الاقرار
 بالعتق وهو لا يصح لهذا لعدم الاستعانة لما بيننا انها صيغة لوجود المجوز وهذا هو المقصود
 من الاستعانة والمسايل المذكورة قبل قوله فان عن غيره باحدها الاخر كانت تهيئ لهذا الاستعانة
 ولقائل ان يقول ان قوله ان ملكك موضوع لمطلق الملك غير مقتد بالملك الذي هو معلول الشرا فلا يكون
 الشرا اتصال بالعلية والمحلولية فكيف يصح امراده تمثيلا مع ان المطلق لا دلالة له على الحقيقة
 فان لم يقتض ان لا يصح الاستعانة بينهما وقد اختلفت في ان اطلاق الصفة المشتقة كاسم الفاعل
 والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيامها به بطريق الحقيقة اما بعد زوالها عنه فيجوز
 لغوي لكن بعقل الصور صا هذا المجاز حقيقة عرفية ولقوله مشتركة في هذا القبيل فانه بعد النزاع
 من الشرا يسمى مشتركا عرفيا فضاو منقولوا عرفيا واما لفظ الملك فلا يطلق بعد زواله عرفا ففى
 قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية لا غير المراد من قوله انه يصدق ديانته انما اذا استغنى فيها
 اجابة على ما نوى ولكن القاضى حكمه بموجب كلامه اذا رفع اليه الامر ولا يلتفت الى ثبوت اذ كان فيما نوى
 تخفيف عليه كالواستغنى واحدا فقيه ان لفظة ان على الدرهم وقد قضيت هل برئت ذمتي منها
 فانه يفتيه بالبراءة ولو سمع القاضى ذكر منه قضى عليه بالبراءة لان يقيم البيعة على الاصل
 والثاني اتصال الفرع الى الحكم فانه فرع لما هو سبب محض والمراد بالسبب المحض ما يفيض الى السبب
 ولا يكون شرعية لاجله كما عرف في شرعية العلة للحكم فان ملك الرقبة ليست شرعية لاجل حصول ملك
 المنفعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المنفعة وضعت له كاتصال بثبوت ملك المنفعة وهو النكاح
 بالفاظ مصنوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة والتملك واتصال زوالها اي زوال ملك المنفعة والثاني اعتبار
 ثالثة المضاف اليه بالفاظ العتق بخوات حرة واعتقت زوالا وثبوت اي زوال ملك المنفعة بالفاظ
 التي نزل بها ملك الرقبة وتثبت طلب المنفعة بالفاظ التي ثبتت بها ملك الرقبة حتى ينفذ النكاح بلفظ العتق

٩٥

الى قوله وحكم المجاز
 وجود ما اريد
 به
 الثاني من الاتصال الذي في
 في المستوعبات اتصال
 العتق صح

والهبة وبكل لفظ وضع التملك العينة في الحال وهذا هو الراجح في الاستحسان
 الزوج منع النكاح فقد استعمل اللفظ الموضوع في الرقبة لثبوت ملك المتعة فهذا هو الجواب
 واما من جانب الزوال فانه يقع الطلاق بكل لفظ يقع به العتق حتى لو قال لامرأته انت حررة او اعتقتك
 ونور الطلاق يقع وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان ملك الرقبة الامتلاك
 بضعها اذا لم يكن مانع من رضاع ونحوه وكذا زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فانها اعتقت
 يزول ملك المتعة يزول ملك الرقبة حتى لو حمل استتاع بها الا بالنكاح وانما قلنا بان سبب وليس
 بعلة في الزوال والثبوت لتخلل الوساطة وهي ثبوت ملك الرقبة وزواله ولما قلنا ان ثبوت السبع والهبة
 والتملك ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول
 بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية في جميع ما ذكره وكان ينبغي ان لا تصح الاستعانة في جميع
 ما ذكره لاجل هذا المعنى وكما هو قد صرحوا بالجواز لهذا المعنى قوله وانما اير هذا النوع والاتصال وهو
 الحكم بالسبب يوجب ان يجوز او يثبت استعانة السبب للمعنى كذا في ثبوت ملك المتعة وزواله بالان
 يثبت به ملك الرقبة يزول او عكسه يعني لا يجوز استعانة السبب وهو الحكم بالسبب حتى لا يجوز
 استعانة الالفاظ التي ثبتت به ملك المتعة لثبوت ملك الرقبة ولا استعانة الالفاظ التي يزول بها
 ملك المتعة لزوال ملك الرقبة ولهذا لا يجوز استعانة النكاح للبيوع ولا الطلاق للعتاق حتى لو قال الولي
 لثبوتك لثبوتك امي هذه بكذا واراد به البيوع وقلا المشتري قلعت لا نستعده البيوع او قال المولى امته
 طلقتك واراد به العتق لم يعتق عندنا خلافا للمشافعي وانما قلنا ان العكس وهو استعانة السبب
 للسبب لا يجوز لان شرط صحة الاستعانة والاتصال وهو انما يتحقق بالاقتضاء والسبب مقتضى
 السبب لانه فرع واثره فيصح ذكره وارادة اثره المقتضى اليه فاما السبب فمقتضى السبب
 لذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصل الذي وضع له بدونه وكذا لا يفتقر السبب الى الحكم في شرعية
 واحتماله لا قلنا لا افتقار العلة الى الحكم باعتبار انها لم تشرع الا للحكم وذلك لان السبب ليس كالمقتضى
 من السبب بل ينوب عنه في الاصول والاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فانه من اشتري جارية فهو سبب
 او اخته من الرضاع او عبيد او بهيمة يحصل ملك الرقبة وان لم يحصل ملك المتعة شرع السبب وان لم
 يترتب عليه السبب بخلاف العلة فانها لم تشرع فيها الا لتصور حكمها كبيع الحد ونكاح المحارم

لا يجوز استعانة السبب للسبب لعدم الافتقار من جانب السبب للمقتضى الا لان السبب مختص
 بالسبب لا يوجد بدونه فحينئذ يجوز الاستعانة من الطرفين لقوله تعالى اخبرنا اني اراي اعمرا
 اي عبدا فان النحر لا يخلو استعانة السبب وهو المقتضى للسبب وهو العتق لاختصاص النحر بالعتق
 وهذا لانه اذا كان مختصا بصرف معنى المحلول مع العلة من حيث انه لم يحصل الا به مع كونه مطلوبيا
 وصار كانه السبب موضوع له ومقتضى النظر الى الغرض فان قيل اليس ان لا تصح استعانة
 البيوع للاجارة حتى لو قال بعثت عبدي شهرا بكذا او بعثت نفسي مريدا للاجارة لا يقع مع ان البيوع
 سبب ملك الرقبة الذي هو سبب ملك المتعة فيلزم ان لا يصح استعانة البيوع للنكاح ايضا قلنا
 لا نسلم عدم الاعتقاد به بل الاجارة تستعده بلفظ البيوع على ما اختاره بعض المشايخ ولكن
 انعقاد الاجارة بلفظ البيوع اذا يتصور في الحر اذا اضاف البيوع الى نفسه بان قال بعثت
 نفسي منك شهرا بدينهم لحر كذا وذلك لان الحر ليس يحمل حقيقة البيوع فيستعده للاجارة
 عند تعذر العمل بالحقيقة للاتصال في حيث السببية اما لو اضاف العقد الى المنفعة بان
 قال بعثت منافع شهرا او بعثت منافع عبدي وداري شهرا فانه لا يستعده للاجارة لان
 الاستعانة بل لعدم المحل فان المنافع محدودة فلا تصلح محله للعهد ولذا لو اضاف الاجارة
 اليها بان قال اجرتك منافع هذه الدار لم يحز فكذا ما يستعده لها وانما يقع الاجارة باعتبار
 اقامة العين مقام المنفعة بان يقول اجرتك هذه الدار شهرا بكذا واما لفظ البيوع اذا اضيف
 الى الدار او العبد بان قال بعثت هذا العبد او الدار فيثبت حقيقة البيوع لا مكانه دون الاجارة وهذا
 لان البيوع اضيف الى محل قابل للبيوع فامكن العمل بالحقيقة ولم يمكن حمله على الاجارة لفقد شرطها
 وهو بقاء المدة فان بين المدة بان يقول بعثت عبدي منك شهرا بعشرة فلا رواية فقول يجوز
 ان يستعده اجارة اذا سمي جنس العمل لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعة اذا عاينوا اهل اللسان
 ببلد جاز في غيره اذا اتفق العاقدان عليه وقيل لا يجوز لان العمل بحقيقة البيوع ممكن غاية الامر ان
 ذكر المدة مفسد للبيوع فيمحق كذا المدة الى تاجيد المدة كما في قولك بعثت الى شهرا للتوقيت البيوع لانه
 لا يقبل التوقيت فيمنع صحتها او ينعقد فاسدا اذا لم يحذف ذكر المدة الى تاجيد المدة وكذا البيوع
 الفاسد بيع حقيقة ثبتت به الملك عند القبض فلان العمل بالحقيقة وان كانت قاصرة الى العمل



علم المجاز وهو الاجازة وحكم المجاز الى قوله وحكم استعارة وحكم المجاز
اي اثره الثابت بعد وجود ما يريد به اي ثبوته خاصا كان اي المجاز او عاما عندنا ظاهرا فالثابت
كاسياني وانما يثبت حكم المجاز دون الحقيقة فثبت ما وضع له اللفظ خاصا كان او عاما بلا خلاف
فلذلك لم يذكر له وهذا لان حكم المجاز عندنا ثبت ما يريد به وان كان عاما جعلنا اللفظ
الصاع في حديث ابن عمر وهو قوله علم لا يتبعوا الدرهم بالدرهم ولا الصاع بالصاع غير عام
فيما يحلّه ونجاءه وهذا لان حقيقة الصاع وهو الخشب المنقورة غير مراد ههنا بالاجماع حتى
جازي به الواو منه بالاشنين وانما اريد منه ما يحلّه ويجاور وهو عام يتناول المطعوم وغيره
لاستعانة الاتصال الصور بطريق اطلاق اسم المجز واردة الحال فالصادر ان بعض الشا فثبت
منع عموم المجاز باعتبار انه ضرورة لا يصار اليه الا عند تحذر العلم بالحقيقة لتوسعة الكلام ولا
عموم للثابت ضرورة اذا ضرورة تندفع بدون العموم كالثابت بالاقضاء عندكم بخلاف الحقيقة
فانما اصل في الكلام فلا يلزم من عموم المجاز ان كان كذلك فلا يراد جميع ما يحلّه الصاع لانه
مجاز والعموم لا يجوز فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع فلم يغيره مراد افلا دلالة فيه على جواز غيره
الربوا في غير المطعوم ونحن نقول ان المجاز احد نوعي الكلام وهو يلزم من الحقيقة فيكون مثلهما في احتمال
العموم وذلك لان عموم الحقيقة ليس يكونا حقيقة اذ لو كان العموم لكانا حقيقة والاعامة وليس
كذلك بل العموم لها دليلنا يدعيها كدخول اللام للاستغراق او الجنس او وقوعها في النفي او الشرط
او نحوه نكر فاذا وجد مثل ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه لوجود مقتضى العموم ولا يلزم كونه
المجاز ضرورة وكيف يقال بانه ضرورة وقد وجد في القرآن اكثر من ان يخص هو في رتبة الفضل والله
متعال عن الضرورات والفور في المجاز راجعة الى المتكلم لانه من قبل وجوه الاستعمال فالحق في
فان الضرورة فيه راجعة الى السامع لانه في انواع وجوه الاستدلال واذ اثبت ان المجاز قد يثبت بدليل
وقد وجد دليل العموم في حديث ابن عمر لان الصاع معروف باللام للاستغراق لعدم المعهود والحقيقة
غير مراد كذا فثبت عموم المجاز فاستغرق جميع ما يحويه مطعوما كان او غيره فيدل على انه الربوا
بحرمة المطعوم ايضا فيجزم سبب الحق بمتفاضله وقد دل الحديث باشارته على ان الكناية
هو العلة لحرمة الربوا لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صلاته فقد سركا لاتباعه او ما يكال

صاع

بصاع بما يكال بصاعين فيقتضي جواز سبغ الحفنة بالحفنتين والنفاسة بالنفاستين لعدم
ومن حكم استعمال اجتماعهما الى قوله وانما عمدهما امان ومن حكم ايراد حكم
المجاز استعمال اجتماعهما اي امتناع اجتماع مدلولي الحقيقة والمجاز من لفظ واحد والارادة والهم
ان العلم يختلف في النقطة الواحدة الصادرة من متكلم واحد في وقت واحد بل يصح ارادة
معنى الحقيقة والمجاز منها باستعمال واحد معا فذهب علماءنا وعامة اهل المعاني والبيان
والادب الى المحققين في الشافعية والمتكلمين في المالكية لا يعجز وذهبوا في وجعة من اصحابه
الى جواز بشرط صحة الجمع بينهما كقولنا وايت اسدا فانه يجوز ارادة السبغ والسماع منه
ولا يجوز اذ الامتناع كصيغة افعل في الامر والتقدير وانما اذا تلفظ مرة واراد به احدهما
وتلفظ مرة اخرى واراد به المعنى الاخر جاز بل خلا في قالوا الامتناع في ذلك لجواز اتصال اللفظ
الواحد بهما باعتبار من قال اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة وباعتبار استعماله
في مفهومه المجازي بامانة بينهما فيجوز حمل قوله تعالى ولا تشكوا ما نكح ابواكم على الوطى والعقد
وقوله تعالى ولا تستم النساء على الوطى والمستحيل باليد من غير استعماله وما يدل على جواز ذلك قوله تعالى
يا ايها النبي اذ اطعتم النساء فان اراد به النكاح والمؤمنين يدلف قوله طلقتم واللفظ حقيقة
في النبي علم ومجاز في المؤمنين وقوله افعلوا في مخاطبة الرجال والنساء ولهذا دخلت النساء في خطاب
الطهارة وغيره من الخطابات مع الرجال ودخلت في الخطاب بالهبطوا مع ادم وابليس في هذه العبادة
حقيقة للمذكر ومجاز للمؤنث ولما وجوه احدها ما ذكره المصنف وهو ان الحقيقة ما يكون ثابتا
ومستقرا في موضعها الاصل ومستعمل فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه الاصل الى غير مستعمل
في غير ما وضع له لان لفظ الحقيقة والمجاز لان علم هذين المحنيين وبينهما تناف في الشيء الواحد في
حالة واحدة في زمان واحد لا يتصور كونه ثابتا مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه واعتبر على هذا
بان اللفظ صوت يتلوه فيستعمل وصفه بالاستغراق والتجاوز حقيقة فله يلزم من من استعماله
فيهما محال لذاته فله يكون مستعنا والوجه الثاني ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي والمجاز في
مفهومه ما وضع اللفظ اول الاستعمال فيه وغير مراد ما وضع له اللفظ اول الاستعمال فيه
وهو تناقض وادعى على هذا الوجه انه ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله في معنى

الكيل

آخر فان الاستعمال على وقت الوضع فلا انه ليس شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لآخر فكذا لا
لاستعماله في معنى عدم استعماله في آخر فوكسه في بيان الاستعمال ان استعماله فيها مراد ما وضع اللفظ
الآخر قلنا سلم انه مراد ما وضع اللفظ او لا استعماله فيه لان سلم انه غير مراد ما وضع اللفظ
اولا لا استعماله في غير ما وضع له لا يستلزم عدم كون الموضوع له مراد اذ انه يجوز
ان يكون مستعملا فيها فيكون ان مراد من معاولا امتناع في ذكر باعتبار من الوجه الثالث لا يراد من
اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا الرجحان المستوعب وهو الحقيقة على السام وهو المجاز واورده
عليه بان هذا عند عدم قرينة المجاز مسلم فاما اذا وجدت قرينة ارادة المجاز وهو غير منافية لارادة الحقيقة
فلا استعماله في ارادتها اما المجاز فلان قوله واما الحقيقة فكونها اصله فلا يحتاج الى قرينة والا
ان يقال وهو اختيار اكثر المحققين اصحابنا ان ارادة المحققين جازية عقلية ولكنه غير جازية لغوية ولا
واقعة سمعا فان اهل اللغة وضعوا الجار للبهيمة المحصورة وظهرها وتجاوزوا الى البليد وصاروا يستعملونها
فيها معا الا انهم لا يسمونها البهيمة والبليد معا واذا قال ايت حمارين
لا يفهم منه انه راي اربعة اشخاص بهيمة وبليد من فاذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم فلا
يجوز والذريدي هذا ان اهل البيان يجمعون في ذكر اربعة الحمار اللغوي بانه هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له مع قرينة عدم ارادته وقالوا بان قوله مع قرينة عدم ارادته قيد لاختراز عن الكثرة وانه كانت لفظة مستعملة
في غير ما وضع له لكن لا تنافي في ارادة الحقيقة فيجوز ارادة طول القامة وطول الجناح معا في قولهم فلا
طويل الجناح فاما استعمال اللفظ في المجاز فينا في ارادة الموضوع له والموضع التي يتوهم فيها انها ارادة
فليس ارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل ارادة باللفظ واردة بالادلة او بجمع المجاز او
بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ فالمراد بقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم العقد وبثنت الحكمة الاولى بالادلة
فانه لما كان نفس العقد محرما لنكاح منكوحة الاب فانطوى اولى والمراد بقوله ولا مستم النساء النكاح
بتفسيره ان عباس بن روادبه المستبليد لانه لا يلزم من ارادة لايجي الله الادة الا انى بالادلة وحذف ذكر
المؤمنين من قوله يا ايها النبي اذ طلقتم النساء فالتقدير يا ايها النبي والمؤمنون اذ طلقتم لانه اراد
المؤمنين من لفظ النبي نعم ايضا مجازا ودخل النساء تحت خطاب الرجال بطريق التبعية غير مجوز
ولهذا قيد بقوله مراد من معنى قصد احتراز عن جوار اجتماعها والتناول الظاهر بتبعها كسباني

في
النساء

في الاستيمان على الابقار والموالي وهو من باب التغليب كما لا يورن والقمر من باب المجاز بالانقاف
ولا نزاع فيه وجميع المواضع التي استدرك بها المخالف يمكن الجواب عنها باحد من الامور يعرف
بالتأمل فوكسه ولهذا اي لاجل الاصل ذكرنا وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز في غير ما وضع
عليه مسايلا فقال اذا اوصى بثلث ما له لثني فله من ولد بنون من صلبه وبنو بنين كما قال في وهو الثلث الموصى
لبنية من الصلبة وبن بنين لانه اسم البنين يقع على الصلبيين على سبيل الحقيقة لتبادلهما في
الفهم عند الاطلاق ويقع على الحفدة مجازا باعتبار التسمي فان اجد سبب لوجود اولاده وهم
سبب لوجود الحفدة فاذا اراد به الحقيقة بطل المجاز لعدم الجمع بينهما وكذا اوصى لواليه ولا معنى له وهو
من العرب فقد صحت الوصية اذ العرب لا تسترق ثمن كان له مولى اعتمدوه والمولى مولى اعتمدوه
كان الثلث لمواليه ومن مولى المولى لان اسم المولى حقيقة لما شترت اعتنا قهرا ولما كان المولى مجازا
لانه لم يشرعنا قهرا ولكنه سبب لذلك باعتناق الاولين فنسبوا اليه مجازا وقد اريدت الحقيقة لانها
اولى بالتقديم فله يراد المجاز لبعدها عن الجمع بينهما وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث وهو معنى قوله
حتى استحق النصف ارب نصف الثلث الموصى به لما عرف ان الاثنين في الوصايا منزلة الجماعة كالأثر
لانها اختمت فاستحق الوارث عند انفراد نصف الثلث دون ثلثهم الثلث وكان النصف الباقي في الثلث
للوثة اي لوثة الموصى ومن مولى المولى كذا ذكرنا ان العار قد وجبت تحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل
بمجازه لان لم يكن له مولى احد كان الثلث لموالي المولى التبعين المجاز مراد لعدم الحقيقة ليله
يلزم الانقاف بخلاف ما لو كان له موصي يحن في موالى مولى فله من ولا موصي بكسر التاء ومعنى
بفتحها ايضا حيث يبطل الوصية الا ان بين الموصي ذكره حيوة لانه اي اسم اولى مشترك بينهما بيل العمل
والاسفل ولا عموم له ان لم يشترط كان الموصى له امها وذكرا مجزوا فله يصح اذا مات من غير بيان ان التملك
من الجمول غير صحيح فان قيل سلمنا ان اسم المولى مشترك بينهما لكن اشبات الحكم مشترك جازي من جهة معانيه
بالتأويل كما رجحت الحقيقة على الظاهر فكيف يشعثن البطلان مع امكان الترجيح ههنا باعتبار ان الوصية
اي الاعلى مجازة الانعام وشكره وهو واجب والى الاسفل زيادة النعام وهو مندوب والعرف الحبر
الواجب اولى من المندوب وهو مندوب على ما عرف بول هذا المعنى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى ههنا
لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الانعام على الاعلى مجازة ومنهم من يقصد الاسفل تنمي

للاحسان فوجب التوقف حتى يقوم المبين فاذا انقطع رجاءه بالموت تعين السطوة والنجاة
 المذكور بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يبدل تحت الحكم اذا القاضى لا يجبر على السكينة البصار
 لا يمكنه فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا رجحان الفرق الى الاسفل ثابت بوجه آخر وهو ان المختار
 الوصية للفقر ابنه فاضاكرضات الله تعالى الغالب في الاسفل الفقر في الاعلى الغنى والمختار في كل شئ
 فلا ان الصرف الى الاسفل او من هذا الوجه وهو مروي عن ابي يوسف ايضا ولما كان كذلك استويا قلده يمكن
 الترجيح فتعين البطلان فاقبل هذا انما يستقيم فيما اذا اوصى لمولى بنفسه لا يستقيم فيما اذا
 اوصى لمولى فلهذا وهو الظاهر في سياق الكتاب لان المقصود في الفرقتين الترجيح به من غير ان يجوز
 ويكون للفرقتين من غير ترجيح ومع هذا لا يجوز قلت المقصود منه ايضا مختلف لان المقصود
 بالترجيح على الاعاقتة حق واجب على فلان وبما يستبرع على الاسفل محض للفرع واحكامها
 مختلفة وعمل الحنفى ابو يوسف وهو قول زفر والشافعية في ان الوصية بينهم جميعا ومحمد في
 يتوقف الوصية حتى يصلح المولى احد الفرقتين لان الجملة تؤول بالصلح كمسئلة لا قرار اخر هل
 محله في الوصية لا يكلم مولى فلا حيث يتناول الاعلى الاسفل وحيث يكلم مائهما وجدانه فيكون
 في موضعين مني فنعته وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعبر في النفي واليه ما لا صاحب الميراث
 وشعبه صاحب الهداية ولكن على قول الجمهور لا يعبر المشترك وان وقع في النفي وليس تعميم المشترك ههنا
 عنده لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذي عاها الى المميز بعضها عن بعضها في ما فيصير ذلك كاشي فانه
 تناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره في اصول شمس الامة ويرد على هذا بانه
 حنفى لا ينفى مشترك بل يصير عام اذا الشئ عام وليس مشترك في ذلك فالجمهور المشترك في النفي او قاله
 بانه ليس مشترك بل الاول ان يقال ان المميز تناولت احدها فبغث بكلام اتيمسا لا يكلم احد ههنا
 محله في الوصية فانها باطله اذا التملك في المجهول غير صحيح وانما عمدهم الامان في قوله
 وفيما اذا اختلف لما ذكر من بيان القاعدة المذكورة وهى ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
 وفرع عليها الفروع اراد ان يشير الى الجواب عن مسأله يتناول انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز فيكون
 كالنقطة الواردة على الاصل المذكور او يراد ان هذا الجواب اذا طلبوا الامان من المميز فنقلوا امنونا على
 ابناينا ومولينا فاجابهم المسلمون فانه يظهر في الامان ابناينا ومولينا مع ابناينا ومولينا المولى فيتم

الامان للفرقتين وفيه جمع للحقيقة والمجاز لان اسم الابناء حقيقة في الابناء ومجاز في ابناينا ومولينا وكذا اسم
 المولى حقيقة في المولى ومجاز في مولى المولى فيقترب الجواب ان القياس عدم دخول ابناينا ومولينا المولى
 في الامان لما فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن انما عمدهم الامان استحسانا لاسم الابناء ومولينا
 ظاهر يتناول الفرع وهو ابناينا ومولينا المولى في مجاز النسبهم الى الجد ومولى المولى بابتداء الوفاة
 باعتبار النسب الذي ذكرنا ولهذا يقال هؤلاء بنوها شمر وبنو تميم لمن انتسب اليها من بني بنينها وان سفلوا
 قال الله تعالى يا بني آدم ولكن نظر العبد في هذا التناول الظاهر في لستحق الحقيقة على المجاز في الإرادة فلهذا
 ثبتت الامان لهم باعتبار تناول اللفظ اياهم لكن بقي مجاز صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان ذلك
 يكون عصمة الدم فيهم بطريق التبعية اذا المقصود من الامان حقن الدم وحفظه فيكون من انما التوسعة
 فيثبت بآدمي شبهة ولهذا ثبتت اذا قال اسم لكافر انزل ان كنت رجلا او تريد القتال فظنه اما نيا
 او دعاه الى نفسه بالاشارة من غير ان يتلفظ فانه يثبت الامان بصورة المسألة وان لم يكن فعل الاشارة
 لحقيقة المسألة اذ قد يكون ذلك للقتل فلما ثبتت الامان بصورة المسألة فكذلك بصورة تناول الاسم ظاهر
 فان ثبتت الامان للفرع تبعيا باعتبار الشبهة باعتبار الارادة مع الاصول فصار انما يكون مقيد
 الجمع بينهما بخلاف الوصية وما يضافها اي وما يشبهها كالميراث والاقرار والتمية فانها لا يثبت
 بالشبهة بل يسقط بها فلهذا يدخل الفرع مع الاصول شيعا والصغير في عمهم يرجع الى الفرع من غير تقدم
 ذكرهم لالة سياق الكلام عليه او هم مذكورون في اصل المسئلة قوله وانما ترك اعتبار الصورة في الاجداد
 والمجرات لانعدام التبعية هذا جواب عن سؤال يورد على الجواب المذكور وهو ان يقال اذا قلنا اهل البيت
 امنونا على ابناينا وامهاتنا لم يدخل الاجداد والحراث في الامان مع ان اسم الاب والام يتناولهم
 صورة والامان ثبتت بذلك القدر من التناول الظاهر في ابناينا ومولينا المولى فلو كان التناول
 الظاهر كافي لثبت الامان لثبتت حقيقة ايضا تقترب الجواب ان ثبوت الامان لابناء ومولينا
 المولى بالتناول الظاهر انما يكون بطريق التبعية وذلك لاني بحالهم لانهم اتبعوا واما الاجداد والمجرات
 فهم اصول فلا يلحق بحالهم كونهم ابناينا لمزوعهم فيترك لذلك اعتبار الصورة في حقهم فان قيل
 يجوز كونه اجدادا فوجه وهو باعتبار الخلقة وتبعاء وجه آخر باعتبار التناول الظاهر وثبوت
 الامان اذ المنافاة في ثبوت وصفيين لشخص باعتبارين مختلفين ولهذا يستحق الجد ميراث الاب عنه

عدمه ويثبت حرمة الجذب هذه الطريق فلا يثبت الامان الثابت بادي شبهة او اقلنا اثبات
 هذه الطريق بدليل ضعيف وهو شبهة التبعية فيتعلم ان اذ لم يتعارض معارض كل حق الفروع
 ثبوت التبعية من كل وجه فاما في حق الاصول فقد تعارضت المجتهدان فانه جهة كونهم اصولا
 خلقه مانعة له وجهه كونهم تبعات لانهم مبنيون على ما ثبت عند المعارض لضعفه في نفسه وثبوت
 استحقاق الارث للميت باعتبار الشرح اقله مقام الاب عند عدمه لا بطريق التبعية ولما قيل ان
 يقول ينبغي ان يثبت الامان للاجداد والجدات بالدلالة او بان سجدة الآباء والامهات عبادة
 عن الاصول فانه قال ان موافق اصولي فثبت الامان لهم اصاله لا يتبعها كالمثبت حرمة الجذات في هذا
 الطريق فاما كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم فلتكن مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل
 جوابكم فيها فهو جوابنا فيه ويشكل عليه ايضا ما لو استدل المكاتب بانه فانه يصير مكاتب محلي فليثبت
 الامان له ايضا كذا ذكره الاول لان فيه حق الدم واجيب بان ليس بغيره بل نحن فيه لان كلامنا ان وثبوت
 الامان له بالتناظر الظاهر في تعمله لا يصح لان ثبوت الحرمة والكفاية من جهة الابن بامر حكيم وهو السلبية
 وما يثبت ان له ذلك المعنى الحكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها فله محذور هكذا اقبلوا اشارنا الى كتاب الجواب
 عن السؤل الاول بقوله ولا يلزم تحريم الام مع الجدة والسنن مع الحاقن لقوله تعذر حرمته عليكم امهاتكم و
 بناتكم مع انه يتراعى فيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الام والسنة هي الاصل والفرع لضعف يقال لمكة
 ام القر فثبتت ولها النص بعبارة حقيقة لا باعتبار اذ اللفظ حقيقة الامهات والبنات في مجاز الجواز
 والمخافات ولكن يمكن ان يقال بان هذا الطريق ممكن في اثبات الامان ايضا فله فرق فلا يلزم ان يقل بان
 حرمته مثبتا بما لا يبعد عن النص والاجماع في ثبوت الامان فافترقا وفيما اذا اختلفنا
 قوله وهو نظر ما لوقال هذا جواب عن المسئلة الثانية التي تترى اننا جمعنا فيها بين الحقيقة
 والمجاز لعدم عدم انه اذا اختلف لا يضع قدمه ودار فله ان لم يسمع دارا بعينه ولا بنية لمحتسب بدخول
 كل دار نسب الى فله ان بالسكنى سواء كان بالملك او العارية او الاجارة وسواء دخلها خافيا او اركبا
 او مستغلا وفيه جميع من الحقيقة والمجاز ان مدلول الاضافة حقيقة المالك في مجاز اذ كذا امدلول
 الحقيق وضع القدم خافيا وغير مجاز بدليل صحة النفي وعدم صحته وهو ان fark بين الحقيقة والمجاز تقدير
 الجواب انه انما يثبت بالملك والاجارة والامانة وبالدخول خافيا وراكبا لان ابعاض هذه الاربعة

وجوده

القبلة الاخى من فله لان الدار اشعارى لذاتها بل لساكنها فبراه بوضعه القدم الدخول مجازا باعتبار
 مقصوده اذ غرض الحال من نفسه الدخول لان محدد وضع القدم في الدار مع كونها في الجسد خارج
 الدار فصارت الحقيقة مجعولة عرفا فصار قول لا يضع عبارة عن لا يدخل ولهذا الوجه قد مبين ولم
 يدخل لا محنت وكذا يراى اذ بالاضافة الى فله ان نسبة السكنى دون الملك لما ذكرنا ان الدار تخرج لضعف ساكنها
 لا امالكها وفي هذا لا تفاوت بين افراد الدخول من كونه خافيا او اركبا او مستغلا وانواع السكنى لكونها
 بالملك او بالعارية او بالاجارة فينتج الحنت بعومها اير بعوم افراد الدخول وانواع السكنى وصار
 تقدير الكلام لا يدخل مسكن فله ان بطريق اطلاق اسم السبب وهو الوضع على المسبب وهو الدخول
 مجاز لما ذكرنا من هجران الحقيقة عادة فيبحث بالدار المملوكة اذا كانت مسكونة لبعوم المجاز حتى لو كان
 غير فله ان لم يحنت وان كانت مملوكة لفلان لان يراى نسبة الملك بطريق الحقيقة وعجزها بطريق المجاز حتى
 يلزم الجمع بينهما وانما بحث بالدخول اركبا او مستغلا اذ لم يكن له نية وقت الحلف اما لو نوى ان يضع
 قدمه فيها خافيا ما شيا فدخلها اركبا او مستغلا لم يحنت ويصدق بيانه وقضا لان نية حقيقة كل من
 وهي مستعملة كذا في المسبوق واختر بقوله مستعملة قالوا ليس من وضع القدم لوضع من غير خول حيشه
 لا يصدق قضية كونه مهورا او كرها لظهيرته وفتاوى قاضي خان انه لو حلف لا يدخل دار فله ان ولم ينو شيئا
 فدخل دارا يسكنها فله ان يجارة او اعارة حنت ولو دخل دارا مملوكة لفلان ولتقوله لا يسكن حنت ايضا
 فعلى هذا الرواية لا تندفع السؤل الجواب المذكور لبقية الجمع من الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يجردوا فله ان
 عبارة عما يضاف اليه من الدور بالاضافة المطلقة اعم من الاضافة بالملك او بغيره فيدخل في عموم الدار
 المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشار اليه في المسبوق فلا يمكن جمعها بين الحقيقة والمجاز وبهذا
 وان اندفع اصل السؤل ولكن يراى ان قول المصنف صار مقدس لا ادخل مسكن فله ان لانه كان ينبغي ان
 يقول صار مقدس لا ادخل دارا مضافة الى فله ان لم يطلق الاضافة ولما قيل ان يقول لم يندفع اصل السؤل
 ايضا على هذا التقدير لان الاضافة المطلقة حقيقة المالك ومجاز في غير فله ان يندفع من الحقيق والمجاز
 يلزم الجمع بينهما فله يندفع السؤل الا ان الرواية الاولى وهو نظير ما لوقال عبر حتى الى قوله
 وهو ان الحنت بعوم المجاز في المسئلة البقية نظير ما لوقال عبر حتى لو تقدم
 فله ان يسفر فانه حنت سواء قدم فله انما اوليله وسترى فيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار

ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل وليس كذلك لما سياتي وحاصله ان اليوم قد استعمل في بيان النهار
 في قوله تعالى فعدة من ايام اخر والمطلق الوقت في قوله ومن يومئذ يبرء فيقول انه حقيقة في الاول مجاز
 في الثاني وهو الصحيح دفعا للاشكال الذي قاله البعض وهذا انه اذا دار الكلام بين جعله مشتركا او مجازا
 فحمل على مجاز او في فاذا كان كذلك فلا بد من ان يحذف به المعنى الحقيقي من المجاز فيقول ان اليوم متى
 قرن بفعل مبتدأ وهو ما يصح فيه ضرب المدة كاللبيس والركوب والمساكنة فانه يصح ان يقال بسبب الترتيب
 يوما وركبت الدابة يومئذ وسكنت الدار شهرا فاجاز على بيان النهار ومتى قرن بفعل لا يمتد وهو ما لا يصح
 ضربا لمدته كالادخول والخروج والقدر وما اذا يقال دخلت يوما او قدمت يومين فان التقدم و
 الدخول في ساعة لطيفة يراد به مطلق الوقت اعتبارا بالتناسب باعتبار ان اليوم ظرف فاعتر
 لمظروفه وان كان مظلوفه متمايما يمتد يصلح النهار مقدرا له ولا يمكن مستدا لا يمكن اعادة النهار
 باليوم لانه لا يصلح النهار مقدرا له فيصير عبارة عن مطلق الوقت وفي هذه المسئلة التقدم مالا
 لمتد فيراد به مطلق الوقت فينتج المحث ليله ونهار العوم الوقت لا يجمع من الحقيقة والمجاز كقولنا
 بجوم المجاز في مسئلة وضع القدم وهما موافقة لتعظيمه وهو ان المطلق غير العام فكان الاول ان
 يقال فتحنت مطلقا لاطلاق الوقت في جملة او لا عبارة عن مطلق الوقت ثم جعله عاما بوجه
 لجوم الوقت فيه ما فيه فانه قيل في كل ما ذكرته من الضابطه قول الرجل امرته امرك بيدك يوم
 يقدم فلان او اختار فيفسد يوم يقدم فلان فانه يحل على بيان النهار حتى لو قدم فلان ليله لا يصح
 الامر بيداها ولا شئت لها الخيارات مع ان اليوم قرن مع التقدم وهو متا لا يمتد فكان يقتضي التمام
 المذكورة ان يراد به مطلق الوقت كما في قوله بحبل حتى يوم يقدم فلان قلنا ههنا اقترنا اليوم مع التخيير
 والتفويض وهما لمتد ان فيتحل على بيان النهار لذلك فالقاعن مظروعة وحاصله انهما اختلفوا
 في ان الاعتبار لكونه متدا او غير متدا لما اضيف اليه اليوم او لمظروف اليوم فبعض المشايخ اعتبر
 المضاف اليه ولهذا ذكر في الاصل في شرح الجامع الصغير في قول الرجل امراته يوم اتزوجك فانت طالق
 فتزوجها ليله طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد محذرا لمطلق الوقت والتزوج من مالا يمتد فبما
 مطلق الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو المظروف وكذا اذا اعتد بواجب
 الهداية المضاف اليه دون المظروف في قوله يوم اكلم فلان فامرته طالق انه يقع على الدنيا والعقل والاشكال

لان الكلام فيما لا يمتد وان لم يقل لان الطلاق مالا يمتد وهكذا ذكر جماعة من شرح الجامع الصغير
 هذه المسئلة وانما اعتبروا المضاف اليه دون المظروف لان اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا
 لان الظرف اذا اضيف اليه فلا بد ان يكون ذلك الفعل مظلوف المضاف اليه وتكون المضاف ظرفا له لا محالة
 لوقوع ذلك الفعل فيه فبكون هذا اولى بالاعتبار ولكن الجمهور اعتبروا المظروف في ذلك ولم يلتفتوا الى المضاف
 اليه في ذلك اصلا لان اضافة اليوم لتمييزه من الايام المجهولة كانت طالق يوم الجمعة لو انت خرت يوم الخميس
 ولا يدخل فيه ولهذا لم يؤثر تقدمه في ان تصاب اليوم بالتناقض الحاجة اذا المضاف اليه لا يؤثر في المضاف
 بل هو منصوب لمظروفه اذا التقدير جرت زكروم قدوم فلان او فوضعت امرتك اليك يوم تقدم قدومه
 فكان اعتبار المظروف الذي يؤثر فيه اولى من اعتبار المضاف اليه الذي لا اثر له فيه والدليل على ما
 ذكره شمس الامارة في كتاب الطلاق لو قال امراته طالق يوم امرا دخل داره في دخلها ليله او فارقا طلقت
 لان اليوم اذا قرن بهما متدا كان محذرا لمطلق الوقت كالطلاق واذا قرن بهما متدا كان محذرا لميض النهار
 كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وذكر في كتاب الخيارات وان قال اختاري يوم تقدم فلان فقدم ليله
 فلا خيار لها ولو قدم نهارا قلنا الخيار في ذلك اليوم من الغروب لان الخيار متى توقت فذكر اليوم في التوقيت
 فتناظر بيان النهار وخاصة بخلاف قوله انت طالق يوم تقدم فلان لان الطلاق لا يحل التوقيت وذكر
 اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية في فضل اضافة الطلاق والامعان
 في قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليله طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد محذرا لمطلق الوقت
 والطلاق في هذه القبيل وفي هذه المسئلة اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظلوف دون التقدم
 الذي هو مضاف اليه فعرف ان المختبر هو المظروف دون المضاف وما نقل عن بعض المشايخ من ان خيارا وجب عليه
 وهو انهما اعتبروا المضاف اليه فيما لا يمتد الجواب بان كان المظروف والمضاف اليه كل واحد منهما
 مالا يمتد او متدا تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب فاما شيئا بخلاف الجواب
 فيه بالاعتبار بان كان احدهما متدا والآخر غير متدا فالكلام اعتبر المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه
 كما في مسئلة امر باليد اعتبر الامر باليد دون التقدم وكذا في مسئلة الخيار اعتبر الخيار دون التقدم
 ولا اعتبر صاحب الهداية المظروف في قوله يوم اكلم فلان فانت كذا باعتبار ان الكلام متا متدا وهو الظاهر
 لانه يصح فيه ضرب المدة فيقال كلمته يوما فكان قريبا ما يخل الجواب فيه بالاعتبار من فيعتبر المظروف

وهو ان ظاهري وان كان الكلام متدلا على كونه جازما فيكون صاحب الهداية فهو من قبيل
 ما لا يختلف فيه فلا يشك في كونه واجبا في حق الله تعالى والذم عند الحنفية ومحمد بن حنبل
 جواب عن مسألة اخرى ترد فقضاة القواعد المذكورة ويترى فيها الجمع الحنفية والشافعية
 انه اذا قال انسان لله علي صوم وحيه ونوى النذر واليخرج لم يخطئ بالذم كان ففرا وليضا
 ان حنفية ومحمد بن حنبل لو لم يصح بلزمت القضاء لكونه نذرا الكفاية لكونه مبيحا وفيه جميع بين الحنفية
 والشافعية قوله ما عتبار ان هذا اللفظ حنفية النذر لعدم توقف ثبوته على قرينة وهي النية ومحاذ
 البين لتوقف ثبوته على القرينة المذكورة والتوقف على القرينة وعدمه هو الفارق بين الحنفية والشافعية
 فقرر الجواب ان النذر ايجاب المجاز فانما الحنفية لا بد من كونه مباحا قبل النذر ليصح التزامه به
 اذا النذر بالواجب والحرام لا يصح فيستدعي اي فيفتضح ايجاب المجاز تحريمه فلهذا ايجز في المجاز
 لانه اذا وجب النذر بالذم صار تركه الذم كان مباحا حراما فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه وهو
 ايجاب المجاز والله ان تحريم المجاز لم يزل ان النظم كما حرم ما رتبة القبطية او العسل على نفسه
 وكلمينا واوجب فيه الكفارة حيث قلنا الله تعميها بها التي لم تحرم ما احل الله كراي قوله قد فرط الله
 لكم تحلة ايها انكم اي شرع لكم تحليها بالكفارة حتى روي مقالة انه عليه السلام اعتق مرقية في تحريم ما رتبة
 وهو من جهة ظهور الصحابة نوكان نذرا بصيغته وميثا لوجبه مع هذا السير جميعا بين الحنفية والشافعية
 من لفظ واحد بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام للدين والامداد بالموجب للارادة المتأخر
 فدلالة اللفظ على لازمه لا يمكن مجازا كما ان لفظ الاسد اريد به الحيكل المخصص بيد علم الشجاعة
 التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المختار وهو اللفظ الذي استعملوا اريد به لارام
 الموضوع له مع قرينة عدم ارادة الموضوع له وهذا الكثر القريب تلك بصيغته وتحرير موجب وكما لفظ
 العوض بنية بصيغته ويصح لوجبه والاقالة فتخرج عن المتعارفين بصيغتها ويصح في حق الدالة لوجبه
 ويجوز كذا الصيغة سببا لحكم وكذا موجب مستلزم الحكم آخر من غير ارادة الحكم من الصيغة حقيقة او مجازا
 وهو ليس بمنتهى وانما المنتهى ان لو كان مراد من لفظ واحد وهو منتهى فان النذر اريد من الصيغة
 واليمين لغير موجب واوردها انه لو كان اليمين ثابتا لموجب كان ينبغي ان ثبتت اليمين بغير
 اذ موجب النش لا يتوقف على النية كالعتق ثبت بشرا القريب بدون النية اوجب بان استدل بالان

الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المجردة فيتوقف على النية والاولى ان يقال ان المراد
 بالوجوب لانه ثبتت بواسطة هذا مقادير اشار اليه في الاسلام واما صاحب الهداية فسلطه في الجواب
 آخر حيث قال انه لا يتنافى بين الجهتين اي جهتي النذر واليمين لا تقضي اقتضايا الوجوب الا ان النذر يقتضي
 الوجوب لعينه وهو وفاء النذر بقوله تعذر ولو فوا نذره وهم واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن
 المحتر فجميعا بينهما عملا بالدينين لاجتماعهما بين جهتي التبرع والمعاونة في الهبة بشرط العوض فضلا
 كما لو حلف الله ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل بلزمت القضاء والكفارة فكلما نذر ان يشر الى ان يجوز
 الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في آخر الحلف بالعتق فيما اذا قال كل من ملوك املكه حتى يردوني
 وعند من ملوك املكه حتى يردوني عند هذا خلافا لابي يوسف في النواذر الي ان قال لا يقال انكم جميعا بين
 الحالة والاستقبال لانا نقول فيهم للزسببين مختلفين ايجاب عتق وحيته وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد
 واختار شمس الدين في الجواب طريقة اخرى حيث قال اجمع في كل واحد من الحالتين ان ادبها كلمة يمين وهو قوله
 لله فان الله لم يفرغه عند نية اليمين كالتأجيل بل قد قال ان يمس هو دخل اذ في النية فلهذا ان يمس ما غيرت النية
 حتى خرج وهذا الالزام متعاقبا ان قال الله تعذر من غير عتق وانما يمس به بدل قوله في موضع آخر
 امنتهم به وثانيها كلمة نذر وهو قوله على الا انها عند الاطلاق غلبت على النذر فحلت عليه بدو
 النية فاذا نوى اليمين ايضا فقد نذر في لفظ واحد من مختلفات في حال حقيقة ولا تكون جميعا بين الحقيقة والمجاز
 في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك جازم ويكون قوله على ان يصوم سدا مسدودا للعتق واجبا بنفسه
 لا نذر كركنك وهو جازم بالشرع في قوله واليمان الركنين الذي يمس مسدودا للعتق وهذا المسدود على
 اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير بان لم يخطئ به اليمين او نوى النذر ونفى اليمين كان نذرا لليمين
 اجماعا او نوى اليمين ونفى النذر فانه يمين اجماعا او نواهما جميعا او نوى اليمين ولم يخطئ به النذر وهي
 مختلف فيهما فلهذا يمكن نذرا وميثا فيهما وعندنا في كل واحد في الاول نذرا في الثانية ميثا

ومن حكمه اي قوله فان كان اللفظ
 من حكمه اي قوله فان كان اللفظ
 من حكمه اي قوله فان كان اللفظ
 من حكمه اي قوله فان كان اللفظ

بان لم يكن مجزوا
 متعذرا سقط
 اعتبار المجاز لانه
 خلف فلا يعجز
 مع المكان الاصل
 ولذا ذكرنا لاجل انية
 المكن العلم بالحقيقة

ليس محل له فيصار الى المجاز وهو عقد الاجابة متى كانت اي الحقيقة متعذرة لا يمكن الوصول اليها الا
عشقة لا اذا حلف لا يكلم من هذه النحلة فان الكرم حقة النحلة وهي الحب والورق متعذرا وكانت محجورة
بان تركها الناس مع امكان الوصول اليها بسهولة لا اذا حلف لا يصح قومه في دار فلان فان حقيقته وضع القدر
ممكن لكن الناس همجروه وادادوا به الدخول صير الى المجاز في هذه الصور بين الاخرى فيزاد بالحق
ثمرة تعذر الكرم عن النحلة حتى لو اكلم من ثمرتها حلت ولا حلت بالكرم وقها وخشها حتى لو اضاف عينه
الى شجره يمكن الكرم عينه كقصب استكرت مع اليمين على الكرم عينه وان اضاف الى ما لا ثمرة له ولا يمكن الكرم عينه كالحلابة
يقع اليمين على ثمرته وهذا الم يكن له نية فاما اذا انوي شيئا فيمنه على ما نوي ويراد بالوضع مطلق النخل
لان الوضع محجور عادة وان كان ممكن حقيقته وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت محجورة فيصار الى المجاز
قلنا ان التوكيل بالحضومة ينصرف الى مطلق الجواب مجازا لا خاصا سببه لان الحضومة سبب الجواب واستمر
السبب لحكمه اوله ان الجواب خرج بمقابلتها اي بمقابلته الحضومة والطلاق اسم اصلا لمقابلين على الاخرين
كقوله تعذرا فاعذ عليه بشرا اعتد على كرمه وقوله وجزاء ستمية ستمية مثلها وجزاء الستمية وان كانت
لكم على باسم مقابلة فاذا اريد المجاز وهو مطلق الجواب وهو قد يكون بتعمده وبله اخر حتى لو اقر الكرم
بالحضومة على موكله عند القاضي حاز اقراره عليه سواء كان الوكيل بالحضومة من المذعي فاقربا لقبض او الاموال
او المذعي عليه فاقرب بموت الحق على موكله ولا يجوز اقراره عليه في مجلس القاضي الا انه يخرج عن الوكالة
بذلك وهذا استحسان وهو قول ابي حنيفة ومحمد بن ذر في القياس لا يصح اقراره على موكله وهو قول ابي حنيفة
وزفر والثاني رحمه الله لان الوكيل ما مور بالحضومة وهي منكرته ومشاجره ولا اقرار موافقة ومسلمة
خبر ما امر به ولا امر بالشئ الا متنا وصنعه فله يصح الاقرار وجه الاستحسان ان حقيقته الحضومة وهي
المنارعة محجورة شرعا قال الله تعذ ولا تنازعوا فتفشلوا والمهجور شرعا كالمهجور عادة لانه لما هجر شرعا
فالظاهر من حال المسلم الامتناع عنه واذا كانت الحقيقة محجورة عادة فحله على المجاز فكذا اذا كانت محجورة
شرعا بل في ثمر استوضح قوله بان المحجور شرعا كالمهجور عادة بقوله لا يبرأ انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم ينفذ
حلفه بزمان صباه حتى لو كلف بعد ما صار شيئا حلت مع ان حقيقته الصبي يقتضي ان مقتضى الجلف بزمان
الصبي لزوال اسمه بعد ما صار شيئا لكن ههنا ان الصبي يترك الكلام معه محجور شرعا اذا الصناديع الى الجاهل
قوله وفعله قال علم من لم يبرم صغيرا ولا يوقر كبيره فليس مناؤا في ترك التكلم معه ترك التبرع في تركه

المهجور

المهجور عادة فيصار الى المجاز وهو الذات فتعلقت اليمين بالذات دون صفة الصبا كذا قال الاكبر هذا
الذوق بطريق اطلاق اسم الكرم على البعض فحلت بزوال الصفة ببقا الذات بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيا
مفكرا حيث لا حلت لو كلف شيئا بل يقتل بيمينه لوصف الصبا وان كان محجورا بشرعا لان الوصف في المنكر
معتبر لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المحرف للمخلوق عليه اذ لو ترك اعتبار الوصف بطلت اليمين
فوجه اعتبارها وسبق اليمين به وان كان حراما كاللوحف ليشرب في اليوم خمرا مقيدا باليمين وان
كان حراما للصيرة الشرب مقصودا باليمين فحلت اذا لم يشرب فلذا هذا فان قد احصت قد اريد
من لفظ الحضومة وهو لا نكار بالاجماع فله يجوز ارادة المجاز وهو الاقرار كماله يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلنا الحضومة لما كانت محجورة شرعا اريد فيها مطلق الجواب مجازا ذكرنا فيه خطر تحته
الاقرار ولا نكار على مجموع المجاز وهو ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز لا عرف في وضع القدم
فان كان اللفظ له حقيقة اي قوله ثم حمله ما يترك بالحققة فان كان اللفظ له حقيقة
مستعملة اي غير محجورة ولا متعذرة ومجاز متعارف اي متبادر الى الفهم عرفا كاللوحف لا يكلم من
هن الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا نية له فخذ ان حقيقته هو العلم بالحقيقة اولي فله حلت
الا بالكر عن الحنطة والكرم من الفرات دون الكرم الخبز والشرب بالاولى والاعتراف وعند هذا العلم بمجموع
المجاز او في فحلت بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسموق ونحوها لا حلت بالكر عينها وبالاعتراف من
الفرات والاولى لا حلت بالكرم لان المتعارف في كل الحنطة الكرم ما يتخذ منها وفي الشرب من الفرات شرب
ما منسوب اليه فانه يقال اهل مصر ما يكون الحنطة ويشربون من النيل ليراد به في العرف انهم يكلمون
عن الحنطة ويشربون منه كرماء بل يراد به ما قلنا فيجاء عليه لان ههنا على الاعتراف ولا حقيقته هو ان
الحقيقة مستعملة في الصورتين اذ عيش الحنطة توكيل بالثقل واتخاذ القريسة وكذا الكرم مستعمل في قوله علم
لقوم تزل عندهم هبات عند كرم ما في الشق والاكثرة هكذا عادة اهل البوادر والقدرة ولهذا حلت
بالكرم اتفاقا وانما قلنا بان الكرم حقيقة لان كلمة في قوله من الفرات اما لا ابتداء الغاية فيقتضي انه
يكون ابتداء شربه من الفرات او للتبعية في الماء المتألف من بعض الفرات اذا كان متصل بها حقيقته وبعد
الاعتناء او جعله في الاول في سبق بعضها مجازا باعتبار ما كان ومتى امكن العلم بالحقيقة سقط اعتبار
المجاز لما قلنا في هذا اي هذا الاختلاف بين الحقيقة وصاحبه يرجع الى الاختلاف في اصل اخر وحاصله

انهم اتفقوا ان المجاز خلق من الحقيقة وان شرط المصير الى الخلف اما ان الاصل وان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ دون المعنى وانما ايضا راي المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة ولكنهم اختلفوا في كيفية
الخلفية فعند ما المجاز خلق من الحقيقة حتى الحكم لانه هو المقصود من العبارة فكان اعتبار اولي فيش
اما ان حكم الحقيقة فاذا استحال بطل الكلام ولا يجوز المصير الي حكم المجاز حتى لا ينفقد قوله هذا ان الحكم
هو اكرس من المولى لا بحاج العنق مجازا لانه ان المجاز خلق من الحقيقة فحاجب الحكم عندها وشرط الخلف
ان يصدق السبب في الاصل على الاحتمال ولكن امتنع الجمهور لانه لو كان مودع النسب فيما يولد
لمثله فان الاصل هناك مقصور فانه يجوز ان يكون مخلوقا من الله بالوحي عن شبهة ولكنه لما اشهر
فسيب من غير لوجود ظاهر الدليل وهو ان هذا لا يشترط ان يكون من غير فلا يكون بحالا
فله يلغو فنجوز اثبات المجاز وهو الحرية خلقا من النبوة وكذا الخلف على من السام فان البرهان
السام يمكن به ليد وقوعه للملكة والانبيا والوقوف على دليل الامكان فيستحق وجب الكفاية بالمعنى
عنه خلفا عنه اما حكم الحقيقة في مستلها وهو قوله هذا اني لا اكرس منه فحاجب ان يستحيل ان يخلق
من بلقيش من ارباب بن عشرين فلا يمكن جعل المجاز خلفا عنه فيلغو قوله اعتققتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
وكالذين الغوس لا يقر سببا للكفاية لعدم تصور البر الذي هو الاصل وعند اى حصة هو المجاز خلق من
الحقيقة في التكلم لانه لا يقر في المتكلم في اقامة كلامه والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى اذ المجاز
والاستعانة نقل ذلك غير متصور في المعنى الا ان الشجاعة لا تنتقل من الاسدي الى الشجاع بل ينقل
اليه اللفظ فيشترط صحة الاصل في حيث انه مبداء او جز موضوع للايجاب وقد وجد لكنه تعذر العمل بحقيقة
وله مجاز متعين فيضار اليه اذ اعلال كلام العاقل خيرة من الالفاظ والمجوز للاستعانة قائم وهو ان النبوة
في الملك للحرية واطلاق اسم السبب على السبب سابق في اللغة ولهذا قلنا ان التكلم يصدق بلفظ الهبة
الملك والبيع والشرا لان المحل لا يقبل حقيقة الملك ولكن هو سبب الملك المتعة فتصير مجازا عنه بخلاف
قوله اعتققتك قبل ان اخلق او تخلق لانه لا وجه له في المجاز اذ الاحتياج قبل خلق المالك او المالك لا يحتاج
قبل الملك ولو اعتقه قبل الملك ثم ملكه لم يعتق فاذم يكن العتق من حكمه لو تحقق في ملكه لم يعتق
مجازا عن العتق واوردهمنا المسئلة المشهورة اشكالا وهي ما قاله الغير قطعت يدك فاجزها
صحيحت حيث لم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال باعتبار ان القطع سبب لوجوب المال عند العمل

بالحقيقة اجيب بان القطع خطأ سبب لوجوب المال محض وهو لا يقر وهو مخالف مطلق المال في النصف
حتى وجب على العاقل في سنين حكمه حكم العبد ثم حتى لا يملك الا بالعتق فاختلف حكمه فلا يمكن
اثبات المال المحض وهو الاقرار دون القطع اذ السبب لا يثبت بدون سببه وما يمكن اثباته
وهو مطلق المال ليس القطع سبب له فتعذر رضى عنه فيلغو اقامتها الحرية فلا يختلف ذاتا وحكما
فما يمكن جعله مجازا عن قوله هذا اني فان قيل الحرية الثابتة بقوله هذا اني في الاكرس شاعرا الحرية
الثابتة لحقيقة النبوة ايضا لا يرش اليد فذكر لان الحرية الثابتة بحقيقة النبوة موجبه للارث
وحرمه المصاهير وغيره من الاحكام والحرية الثابتة بقوله هذا في الاحكام والحرية الثابتة بقوله
هذا اني لا يثبت شيئا فذكر فلا فرق بينهما قلنا الحرية لا يتفاوت ذاتا وهو والارق ولا
تفاوت في الحكم الاصل وهي حله حيث يولد في كلهما فكانت الجزاء يتماز سوا وما ذكرته من الثمرات
والنواحي فلا يبالى به قوله فضحت الاستعانة فيه اي في قوله هذا اني لا اكرس منه لا بحجة الحرية بالمناجبة
التي ذكرناها وكذا صحت الاستعانة في قوله عبيد او حار حرة لا بحجة العبد لا لظواهرها
من محتملات كلامه حتى لزمت التعيين في مسألة العبد والعلم بالمجتمد اولى في الاهداء فغير ما وضع لحقيقة
مجازا عما احتمله وان استحال حقيقته باعتبار ان اصداله بعينه ليس محل للعنق ولكن اوجبه في
يجوز الاستعانة مع استحالة حكم الحقيقة وما ينكر انها عند استحالة وكلمة اولاهما غير عين وذكر
محتمل للعنق اذ الحار ليس محل له فيبطل وكذا صحت الاستعانة عن قوله على هذا وعلى هذا الجدار
للزوم الا لفظي المحرقة اشار الي التعليق لما ذكره من صحة الاستعانة في الصورة الثلاث على سبيل اللغز
والنشر بقوله وان تعذر بثبوت النبوة اي في قوله هذا اني لا اكرس منه وان تعذر ايضا بثبوت الحرية
في مطلق اصداله كونه في قوله عبيد او حار حرة اذ لم يكن امكن الحرية في الحار وان تعذر ايضا بثبوت الدين
في قوله على هذا وعلى هذا الجدار في مطلق اصداله كونه في قوله عبيد او حار حرة اذ لم يكن امكن الحرية
بمجازاتها وجب المصير اليها احراز اعراض الخفاء كلام العاقل واعتبر اي ابو حنيفة هذا الاستعانة بجميع
ان كل واحد من الحقيقة ولا يستلها بقرينة الكلام وقد اتفقوا ان صحة الاستعانة بحتملة صدور الكلام في
حق التكلم في حق المتكلم دون الحكم حتى صح الاستعانة في قوله لا مراته امت طلق النكاح الاستعانة في صحة
وتسعين سواه معلوم بالبدية ان الزوج ليس بمالك لانه تملكه ومع ذلك صح الاستعانة باعتبار صحة

المستعمل فكذلك الحقيقة لا اعتبارا لما كان الحكم بعد صحة العبارة والدليل عليه انه العقلية انتقوا على
الاستعانة في قوله هذا السد للشيء معلوم انه الشجاع يستحيل كونه سباعا فعرف ان الاعتبار في جواز
الاستعانة لصحة الكلام دون تصور حكم الاصل ثم اشار المصنف الى وجه تباين الاختلاف في كونه الحقيقة
المستعملة اذ ينفرد من الجواز المتعارف وعندها بالعلم على الاختلاف في كيفية الحقيقة في الكلام او الحكم
بقوله ولما كانت الحقيقة بين التكلمين عندنا في حصة معنى الكلام الجازي وظن من التكلم بالحقيقة عند من
انه يكون حكم الجازي خلف حكم الحقيقة بل ثبت الحكم الجازي بطريق الاصل وفيما يرجع الى ان الحكم الحقيقة اذ
مجهول او متعذر او لا اصل له وخلفية الجازي فكانت الحقيقة المستعملة اولى من الجازي وان كان متعارفا
عندها لما كانت الحقيقة بين الحكيم اي حكم الجازي خلف حكم الحقيقة وفيما يرجع الى الحكم الجازي راجح
الجازي راجح حكم الحقيقة ههنا المذكور متعارفا ومتمللا الى الفهم الذي هو المقصود في وضع الخطابات
ولكون حكم الجازي شاملا للحكم الحقيقة وكان الجازي المتعارف اولى لكونه اكثر فائدة لانه الجازي اذا كان غلبه استعمال
كانت العبرة للجازي اذ المرجوح بمقابلة اراجح كالمساواة وكانت الحقيقة بمقابله كالمجهول ثم ردوا الفاء
في جواب لما في قوله فكانت الحقيقة المستعملة اولى في قوله فكان الجازي المتعارف اولى غير فيضح الا ان من
الاختلاف ثم قال هذا البني في مستلها خلف عن قوله هذا حر وهو ليس بقول لانه عاذا ذكرنا ان تقدير لا يتأتى في الكلام
في قوله هذا البني لا كبر سئلته لتصور حكم الحقيقة حسنة والخلل في انها هولا يتصور حكمها بل الصحيح ان
يقال ان نفس التكلم بقوله هذا البني في محل الجازي خلف عن التكلم بقوله هذا البني في محل الحقيقة عند من ثبت
الحكم بصدق صحة الكلام لا يقال كيف يكون قوله هذا البني مجازا او خلف عن قوله هذا البني وليس بينهما تعارض
بعدم كون الخلف معايرة الاصل اذ يستحيل كونه الشيء خلف نفسه لاننا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غير
في محل الجازي سببه اختلاف في الخلف فان قوله هذا البني في محل الحقيقة يدل على البتة ان لا يكون موضوع في الجازي
فصحت الاستعانة واورد على قولنا في حصة بانه لو قال العبد هذه ابنتي فانه لا يعتق عنده ايضا الا ان
مما ان العبارة الجازي محكم اذ البنتية سبب المحرمة كالبنتية وان كان حكم الحقيقة مستحيلا واجيب
بانه قد اشرع على الخل في المذكور في هذا البني ولو كان على الوفاق فقوله هذه ابنتي حكم بقية الحرية
البنتية وهذا الذات للغير محل لتلك الحرية اصلا فاصافها اليه منزلة اضافة العتق الى الجازي فليقل
لعدم المحل لان المشار اليه اذا كان من جنس المستحق للحكم بالمشاء اليه واذا كان كذلك لم يخل من جنس

تعلق

خارج

تعلق بالمستحق ولا يجزى للمشار اليه كل الوباغ فصاعا انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر منعقد البني
لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المستحق والذكر للاشياء من جنس احمر جيبان لا اختلاف
الما بين فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المستحق وهو البنت فتعلق الحكم بالمستحق وهو محروم
فلا يعتبر بصدق الكلام في المحروم اجماليا او اقرارا فلا يمكن جعل البنت مجازا في بني آدم بوجه فلما
واورد ايضا قوله لصغير هذا جدي فانه لا يعتق عند ايضا على قوله مع امكان العمل بالجازي وهو العتق
واجيب بانه الجدي انما يعتق عليه بواسطة الاب وتلك بواسطة غير ثابتة في كلامه ولا موجب لكلامه
فتعذر رجحه مجازا عن موجب بخله في الابوة والبنتية لان لهام في الجازي الملك وهو الحرية وغير
واسطة فان كان جازي كلامه مجازا عن موجب واما قوله هذا اخي فقد روي عن ابي حنيفة انه يعتق لان
الاخوة في ملكه موجب وهو العتق فيجعل كناية عنه في ظاهره واية لا يعتق لان الاخوة مشتركة فيراد
بها الاخوة في الدين والالتحاد في القبيلة او الاخوة في النسب فلا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا
اخي لابي او لامي يعتق في هذا الطريق لان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب والام والواسطة غير مذكورة
فلا يصير كناية عن العتق كذا في الجدي واورد ههنا قوله لانه هذه ابنتي وهي الكبر سئلته او اصغر
وهي معروفة النسب من غير حيث لم يجعل مجازا عن البني الذي هو الواو من البنتية لان ذكر النحر
منا في الملك النكاح فلم يصبه حق من حقوقه وهو الطلاق وعلى هذا ارجح الاصل الذي ذكرنا فان الحقيقة
المستعملة اولى من الجازي المتعارف عندنا في حصة بانه الجازي اولى قال ابو حنيفة بجواز الجمعية
بالخطبة القصيرة تحميها كانت او تطلعه او تبعية وكذا يجوز الصلح بآية قصير محله بالحقيقة
المستعملة فان اسم الخطبة يقع عليه وكذا اسم القرارة وعندها لا يجوز حتى بخطبة ما شئى خطبة العرف
وتقدير ما يسمونه قاريا عرفا وهي ملته ايات قصدا واية طويلة مما عرف في الفروع تمام
ثم ختمنا ما يترك به الحقيقة خمسة الى قوله بدلالة معنى يرجح
لما بين ان الاصل في الكلام بالحقيقة فينعتق مرة عند الامكان اذ ان يذكر القرائن الصادقة
للحقيقة الى الجازي فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع دليل المحر لا استواء التام الا ان قد يترك
الحقيقة بدلالة العادة وهي عبارة عما مستقر في النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع
السليمة وذكر ان الكلام وضع لمقصود الافهام فما يبق الى الافهام كان حكم غلبة الاستعمال

كالحققة وغيره كالمجاز فيكون الحق بالارادة وهي انواع ثلثة العرفية العامة كوضع القدم تركت حقيقة
وازيد مجاز وهو الدخول كالمدابة ازيد بهاذات الحوافر والعرفية الخاصة كاصطلاح كطائفة محض
كالوضع والسبب للثبوت والفرق الجمع النقص للنظام والعرفية الشرعية كالصلوة والزكاة والحج ونحوها
تركزت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية حتى لو نذر ان صلاة او حجة او عمرة او ممشى الى بيت
الله او ان يقرب بثوبه حطيم الكعبة ستر في المجازات المتعارفة وهي الصلوة التي هي ذات اركان وان
معلومته والحج والعمرة المعهود من الشرع ولا يخرج عن العهدة بعبادة مباشرة حقايقها اللغوية كالزكاة
ومطلق القصد والزيادة لانه انما ستر في المجازات الشرعية والحج والعمرة المعروفين في الشرع
في هذه الاقفاط لتبادر هذه الاشياء الى الفهم عند الاطلاق حتى لو قال على الحزب والذهاب الى بيتك
لا شيء عليه لان التزم الحج والعمرة بهذه الاقفاط غير متعارف وكذا لو حلف لا يشركه راسا فيصير عليه
اليه ليتعارف بعبادة الاسواق ويكسر في التثاثير كراس الخمر والبقر على اختلافه ولم ينصرف الى التثاثير
التي هي في زماننا وراس القصور وان كان راسا حقيقة لعدم الحرف في كونه بدلالة محل الكلام
هذا اشارة الى النوع الثاني من انواع ما يشترك به الحقيقة بمعنى قد يترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان
يقبل المحرك الحقيقة فيراد به المجاز لا لوصفه لا ياكل من هذه الخلقة فان لم يكن وقعت على شرفها
لعدم قبول عين الخلة فيقول الكلام حتى لو تكلف الكلام عن غير ما لا بحث فان قيل لا شك ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا ياكل من هذه الخلقة لان المحل هو عليه عدم الكلام وهو غير ممتنع بل المشع هو لا ياكل فلا
يصلح الى المجاز قلنا البمين اذا دخلت في النفي كانت المنع دون المحل فيوجب البمين حسدا ان يصير ممتنعا
بالبمين مع امكان فعله وما لا يكون فاكولا حسا او عادة لا يكون ممتنعا بالبمين بل هو ممتنع قبل البمين
بالعادة او الحسن فله محتاج الى منعه بالبمين فحالان مقصوده في قوله لا ياكل من هذه الخلقة لا مشاع
في الكلام ما يمكن كونه وهو الثمرة ولهذا لا يجوز ان الجمعية قد تترك بدلالة محل الكلام اذ لم يقبل حكمها
سقط عموم قوله تعالى وما يفتقر الى المعنى والبصير لان المحل غير قابل للنفي المساواة بينها على العموم
المساواة بينها في كثير من الاشياء كالوجود والعقل والانسانية والجمسية وسائر الصفات الارادية
للشعر فوجب اقتضاه على نفي المساواة في حكم خاص وهو ما دل عليه النحوي وهو نفي المساواة في البصر
فلما لم يترك اجزاء كلام الله على عموم السلب حلت على تشبيه العموم كذا كاف تشبيه العموم لم يقبل

اي

اي لم يعمد التشبيه في محل لا يقبل عموم التشبيه مثل ما روي عن عائشة رضي الله عنها سارق اموالنا
كسارق احبائنا لا يمكن القول فيه بعموم التشبيه انتقاء المماثلة بينهما في امور كثيرة فيجوز المجاز
وهو الاثر في الآخرة دون الدنياه فلا يجزى القطع على البشارة بحوش عائشة رضي الله عنها محلة فما
اذا قيل المحل عموم التشبيه فانه يجزى بالحقيقة وهو العموم والايضا الى المجاز كقول علي كرم الله وجهه
في اهل الذمة انما يذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدماؤنا واموالهم كمولانا فان المماثلة ثابتة بين دماؤنا
ودماؤهم واموالنا واموالهم حسا فلا تترادف بل يراد اثبات المشابهة في الحكم على سبيل العموم
لقول المحل حقيقة العموم فثبتت عصمة دماؤهم واموالهم فقتل المسلم بالذم ويضمن بالافرنج
وحزن وديته كديته المسلم لعموم التشبيه هذا ما قبله ولكن تحقيق الفرق بين التشبيهين بالعموم
في احدهما وعدم العموم في الآخر غير الا ان يقال انما قلنا بالعموم في حديث علي لان فيه حقن الدم
الثابت بالتشبه دون حديث عائشة لوان فيه اثبات الجزاء الذي يرد بالاشبهات ومنه انما
تركزت له الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله علم انما الاعمال بالنيات وقوله علم دفع عن امتي الخطا
والنسيان ووجه كون الحديثين في هذه الكلمة انما اعلمت في الخبر لانه داخل على المعرف باللام الاستغراق
وذلك يقتضي ان لا يوجد عمل بعين النية وكذا حديث دفع الخطا والنسيان عام لكونه مفعول في اللام
لغير العهد فيقتضي رفعه فلا يوجد خطأ ولا نسيان اصله ولكن لا يمكن حمل الحديث الا على العموم
لان كثير من الاعمال يوجد بدون نية كعمل الخبز وسائر الاعمال المخصصة وكذا لا يمكن حمل الحديث
الثاني على العموم لوقوع الخطا والنسيان في الامة كثيرا فلو اريد به ذلك يلزم الخلف في خبر الصادق
فقال ان محله غير قابل للعموم واليه اشار المصنف بقوله سقطت حقيقة لان المحل لا يمكن من قبل
ان عين العمل لا استفاد من النية كونه من قول الجوارح وعين الخطا غير مرفوع فصار مجازا غير حكمه فيكون
التقدير حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا والنسيان بطريق اطلاق اسم السبب على الميت انما
يقتضيان الحكم او حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وانما الحكم نوعان مختلفان احدهما
ما يتعلق بالآخرة كالنواب والعقاب وهو بقاء على صدق عزيمته والثاني ما يتعلق بالدنيا كالجواز
والفساد وهو بقاء على صحة كونه وشرطه فان من توضحها بخس جاهلا وصلي لم يحجز في الحكم لفقده
شرطه وثبت عليه لصدق عزيمته ومن صلي ديارا مراعي الاركان والشرائط حكم بجواز صلواته

مما لا ريب فيه

العبد مولا فخره شديد انما قاله اشتم مولا فخره شديد والتوبخ بدلالة السياق وقيل هذا
من قبيل كرا الصداق وادارة الصداق لآخر لحاقه بينهما وان احد الصديقين في التصور مستلزم للآخر
بحسب ما عرف ان الاستعانة بين المتناق فيسبغ لا يجوز حتى لا يتخلل هذه ابنتي لامرأة مستعانة
في الطلاق المتناق بين البنتية والطلاق الذي احكام الفكاك والله اعلم ومن هذا القبيل ما ذكره
في السير الكبير اذ قال المصنف في قوله ان كنت رجلا او مستعانة فقلت في قول المصنف انما او قلنا
لرجل اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا او طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكل بدلالة السياق
وهو قوله ان كنت رجلا وكذا لو قال لغيري اشترى جارية تخدمني فتعين عليه شراء جارية تصلي للخدمة
فلما اشترى جارية مثله او عتيا لا يكون مثله بدلالة قوله تخدمني وتكررت به حقيقة الاطلاق وكذا
لو قال اشترى جارية اطاهها لا ملكا لو كان يشترى جارية تخدمني على المولى بنسب او رضاع او باعتبار
محمومية بدلالة قوله اطاهها اذ لو لا ذكر قوله اطاهها لكان له شراء مطلق الامة
اللفظ الى قوله والصرح وقد ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وهو النوع الثاني
مما يترك به الحقيقة وذكر بان يكون اللفظ متناولا لا افراد على سبيل الجمعية ثم خصص بالجمع لكونه
الافراد ناقصا او زائدا وذكر على تعين الاول ان يكون اللفظ متناولا عن كل متناه لغة بالنظر الى ما ذكره
اشتقاقه ويكون بعض افراد ذلك المسمى قصور عن المخرج الذي لا شقاق فغدا لا طلاق لا يتناول
ذلك الذي القاصر للرجل لا يملك له ولا ينفقه لا تحت بالكلية والجد لفساد معنى الجمعية فيها
وذكر ان اصل تركيب اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اذا اشتد وتكامل لا يكون الا بالدم والدم
لا دم فيه اذ الدم هو السيل المار بالدم حار والماء بارد فبينهما مناسفة طبيعية والسيل لا يعيش الا بالماء
فدل على انه ليس بدموي ولهذا حمل بلا ذكوة ولو كان فيه دم لما حل بدون الذكوة وكذا الجراد فان الذكوة شرع
لازالة الدمار المسفوحة فجمع مطلق لفظ الدم للقصور وكذا لفظ الصلوة لا يتناول صلوة الجنان
للقصور لنقصان بعض الاركان من الركوع والسجود حتى لو طغى لا يصلح فصل الجنان لا تحت وكذا
الرقبة عند الاطلاق لا تتناول الرقبة المستقلة والعتيا فلا تجزئ عن الكفاية الثابتة بعقوبة فخره رقبته
المطلق لا تتناول الا الكامل ذاتا دون القاصر في الشدة والعتيا فتصور المعوات جنس بعض المنافع
وكذا لو طغى كل امرأة في طاق لا تتناول المرأة المبتوتة وان كانت في العدة فتصور معنى الزوجية فيها

لا

لا حل وطها بخلاف المطلقة بالطلقة الرجعية وكذا لو قال كل مملوكي حر لا تتناول المكاتب وتتناول
المدبر وامتات الاولاد لان المكاتب مملوك رقبته لا يكر او لهذا يستقل بالتصرف في اقسامه والمولى
اجنب عن عتق يده وعنه نفسه حتى لزومه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن فله ان يملك مملوكا من كل الزوج
حتى لم يجز للمولى وطى المكاتب ولو وطى مملوكا لم يفسد نكاح المكاتب بنت مولا يموت
المولى فلو كان مملوكا مطلقا لفسد النكاح باعتبار ان امرأته ورثته من امه واصل الزوجين اذا
مكلا الاخر واستقصا منه يقع الفرق بينهما فلنقصان المملوكية في المكاتب لا تتناول مطلق لفظ المملوك
الا بالبنية بخلاف المدبر وامر المولى فان المملوك فيها كامل ولهذا جاز للمولى وطى امر المولى والمدبر
اذا وطى لا يحل الا بكامل الملكة نكاحا او يهين قال الله تعالى لا يعلم ازا وجهه او ماله او ملكه ايها المملوك فوطى
تحت مطلق الاسم ولكن لم يجز اعتاقها عن الكفاية لان الرق فيها قاصر وان كان المملوك فيها كاملا لان ما ثبت
من جهة الحق لا تحتل الفسخ فلا يتبادر بها الكفاية الثابتة مطلق اسم الرقبة اذا المطلق لا
تتناول القاصر ويجوز عتق المكاتب عن الكفاية لكلا الرق فيه وان كان المملوك فيه فاذل لقوله علم المكاتب
عبد ما بقى عليه ولم ولهذا يقبل الفسخ ولو عجز يرد الى الرق فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة والتحرير
ازالة الرق ضمنا او قصدا على حسب الاختلاف فان عند ابي حنيفة لا التحرير قصدا زالة الملك الذي
هو حق العبد اذ الرق حق الشرع لم يمتد جزاء على استنكاف العبدادة والجزاء حتى الله والانسان لا يتكلم
من ابطال حتى الغير قصدا لكن يتكلم من ابطاله ضمنا اذ يلزم من زالة الله ازالة الرق كالمواضع التي لا يتكلم
نصيب صاحب قصدا لا يصح لكونه تصرفا فيما لا يملكه ولكن لو عتق نصيبه استعدي الي نصيب صاحبه ضمنا
وعندها هو اثبات العتق وازالة الرق قصدا وهذا لا يجزئ العتق عند عدم تحرير الرق ويجزئ
عنده التحرير المطلق ما عرف ولهذا لا يلزم ان التحرير ازالة الرق فخص التحرير بالمرفوق فبسته على كونه
اي يقتضي التحرير المطلق كل الرق وقد تحقق ان كل الرق فيه اي في المكاتب فبسته وله تحرير الرقبة المذكورة في
قوله فخره رقبته فتجزئ عن الكفاية دون اسم المملوك لم يتناول المكاتب اسم المملوك فله يعتق بقوله
كل مملوكي حر لقصور المملوك فيه كما ذكرنا في المدبر وامر المولى بنسب الحكم بمعنى لا تتناولها تحرير الرقبة فلا
تجزئ تحريرها عن الكفاية وتتناول اسم المملوك فيعتق ان قوله كل مملوكي حر وانما كان كذلك لانعكاس
العلقة وهما ان الرق فيها ناقص والمملوك كامل والمكاتب ناقص والمكاتب ناقص فثبت الحكم فيها على حكم المكاتب

المولى

اذا الحكم يترتب على العلة فينعكس بانعكاسها قوتك والثاني ان النوع الثاني من نوعي ما يتذكر فيه الحقيقة
 بدلالة اللفظ في نفسه وهو عكس النوع الاول وهو ان يكون اللفظ منبسطا عن النقصان والتبعية بحسب
 ما اخذ الاشتقاق وفي بعض مستماه كالفعند الاطلاق لا يتناول الفعند الكامل كالوظف لا يملك الفاعلة
 فانه بحث بالكل المشي والفتاح بالاتفاق ولا بحث بالكل الفتاح والخيار بالاتفاق واختلاف في
 الكلا رطب والعنب والرمان فعند ان حسمه لا بحث وعندها بحث لها ان معنى التفكك موجود
 فيها فانها غير الفواكه والتفكك بها فوق التفكك بغيرها من الفواكه فيكون كالملة في معنى التفكك
 فتساو له مطلق اسم الفاكهة ولهذا افادت بالذكرة في القرآن تخصيصا وتعظيما في قوله تعالى فيها فاكهة
 ونخل ورمان كافرة جبريل بعد دخوله في الملكة تعظيما له والصلوة الوسطى بعد دخولها في الصلوات
 فلا يدل على خروج من جملة الفواكه لان حسنه لوان الفاكهة اسم لما تفكك ان يتفكك به زيادة عن الفواكه
 الاصل قال الله تعالى انقلبوا على اذانهم ان متنعجين والتنعيم انما يكون بامر زيد على الفواكه الذي يقع به التمتع
 والبقار والرطب والعنب والرمان كل واحد منه صالح للغذاء والدوا والنعيم ايضا فيكون هذه الزيادة
 موجبة لنقصان معنى التفكك لعدم التحصيل من التفكك فلا يتساو لها اسم الفاكهة عند الاطلاق والذرة
 هذا قوله تعالى فيها فاكهة ونخل ورمان وقوله وقضيا وزيتونا ونخلا وحداق غلبا وفاكهة واما فوط
 الفاكهة عليها مرة وعطرها على الفاكهة اخرى والشئ لا يحط على نفسه مع انه مذكور في مواضع الحق ولا
 يلحق بالحكمة ذكر الشئ الواصف في موضع الحق بل فطين وقيل هذا احتله في عصر زمان فان الناس كانوا
 لا يتفككون بها وتغير العرف في زمانها فافتى كل حسب ما شاهد في زمانه وفي عرفنا بحث في بعضه بالانقلاب
 وفي المحيط العشر للعرف فيدخل تحت ما فيه عرف وما لا فلا هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نزل فبحث عند
 ايضا لان فيه تشديد اعليه وكذا الوحد لا يشا تدبر ولا نية له لا بحث بالكل اللحم والبيض والجبن عند
 وهو رواية عن ابى يوسف لان الادام ما ياكل تنبع اللحم والتبعية في الاخلاط مع الخير حقيقة لكون الادام
 قابلا به في عدم كماله على الافراد واللحم وما يصفه يوكرو وحده فلم يكن اداما مطلقا فله تساوي
 الاسم عند الاطلاق الا انه ينوب فيعمل بنية لان فيه تشديد اعليه هما قالا الادام من المواد وهو الموافق
 قال علم سيد ادام اهل الجنة اللحم روي ان صاحبه الروم كتب الي معاوية ان ابغث الي شرا ادام علي
 يد شتر رجل فبعث اليه الجبن علي يد رجل يسكن في بيوت اصحابه قوله لكون الجبن اداما لما بعث اليه

قاله في نسخة
 حين خطب امرأة
 لوطظرة البها فانه
 احمر ان يومه ينكح
 ان محطلة الواقعة
 فما يوكلمه الخ غاليا
 كاللحم والبيض الجبن موافق
 له فيكون اداما وقدم

لانه

لانه كان من ارباب اللسان الجواب عن الحديث انه لا يدل على المقصود لانه يقال النبي سيد العرب والعجم
 وان لم يكن من العجم وحديث معاوية يقتضي ان يكون معنى الادام قاصرا في الجبن ولهذا جعله شتر
 ادام فلا يتناول اللفظ عند الاطلاق الابالينية والصريح اسم الكلام مكشوف الملام
 الي قوله وحكم الكناية لها في من بيان الحقيقة والمجاز شرع في بيان الصريح والكناية
 الصريح لغة الجناص المكشوف يقال لئن صرح اي خالص غير مشوب بالماء ويقال صرح بكذا الظاهر
 بابلغ ما امكنه من العبادة ومنه سمي القصص صرحا لظهوره وارتقاء على سائر الابنية وفي الاصطلاح
 قريب من مدلوله المقبول وهو اسم مكشوف المراد كشفا تاما بكنه الاستعمال وهو الاحتراز عن الظاهر
 والنقص فان ظهور الظاهر ليس بتمام واذا ياد ظهور النص معنى المتكلم لا بكنه الاستعمال حقيقة كان
 كبعث واشترت او مجازا الى متعارفا كوضع القدم وشرب ماء الغرات فان المجاز قبل ان يصير
 متعارفا كناية وحكمه اي حكم الصريح ثبوت موجبه من غير حاجة الى عزيمة او نية لتعلق الحكم به
 بالكلام وقيامه مقام معناه بكنه استعماله فيه فاذا اضاف الطلاق والعقاق الى محل فباني
 وجه اضافتهما من فدا او وصف ثبت الحكم حتى لو قال يا خرا وحزرتك او انت حررتك
 ايقاعا نوب اوله بنو وهذا الوجري بلسانه انت طالق من غير قصد او اراد ان يسبح او ينادي
 بياذنب فخر على لسانه يا طالق يقع الطلاق ولو اراد صرف كلامه الى ما احتمله فله ذكر فيما بينه
 وبين الله تعدي ولكن لا يصح في القافي للمقنعة ففلي هذا قلنا يجوز التيمم قبل الوقت ويجوز به اداء
 فرضين او اكثر لان قوله تعالى ولكن ليؤدب ليطهر كمر صريح في حصول الطهارة بالتيمم فاذا حصلت
 الطهارة به كصولها بالوضوء فيكون حكمه حكم الوضوء مادام شرطه موجودا بل قوله علم التراب
 ظهور المسلم ولو ابي عشر حجج مله بجد الملة فهو حجة على الشافعي بان التيمم ليس بطهارة حقيقة
 لان التراب غير مزيل للحث بل هو سائر للحث في احد الوجهين حتى يباح الصلوة مع قيام الحدث
 لعدم المزيل وهذا الوراى الملة بعد التيمم يصير محذورا فلو لم يكن الحدث قايما لما صار محذورا الا بحدث
 جديد كالوضوء او الوجه الاخر له طهارة ولكنها طهارة ضرورية ولهذا لا يضر اليه الا عند العجز عن
 حتى لا يجوز التيمم لان الضرورة اندفعت باءار الضرر ثم يجدد الضرورة اذ ارضى آخر فلا بد
 من تجديد ولا يجوز التيمم قبل الوقت لعدم الضرورة قبله اذ الخطاب بالاداء المناسفة بعد دخول الوقت

قوله ضرورة قبله ولا يجوز ان يتم بغير طلب فانه ضرورة لا يتحقق الا بالعجز بعد الطلب ولا يجوز ايضا الا بغير
فوت الزمان والمرض بخلاف منه تلف نفس او عضو من اعضاءه لعدم الضرورة بدون هذه الاشياء ونحوها
معها وكلمة الكناية الى قوله ثم الاصل في الكلام
لانما اكتفى عنه بذكر تعريف المصريح فانه يعرف تعريف الكناية لا بفاصله نه ثم الكناية في اللفظة مأخوذة من
من كنى يكونوا اذا استترقوا لاشعار اني لا يكون عن قدر ونحوها ومنه الكناية مقلوبة عنها بغير الحذف
الحقيقة والكين الكثرة المستنبطة في فلهن المرأة والنيك المباح فحنا من الاعين والكن في الموضع العذ
للاختلاف وفي الاصطلاح عبارة عما استقر المراد منه لتردده بين امرين او اكثر ولم يكثر استعماله
امروهم قد تكون حقيقة كالضابط قد يكون مجازا قبل ان يصير متعارفا وكلمة الكناية انه لا يجزى العمل بها
بالنية او ما يقوم مقامها وهي دلالة الحال كماله مذاكرة الطلاق لكونها مستقرة المراد فكان في ثبوت
المراد بها تردد فله يوجب الحكم ما لم يترد في الاستتار والتردد بدليل متصل بها من النية او دلالة الحال
لان النية لتعيين بعض ما يحتمل اللفظ وكذا دلالة الحال قرينة مرجحة لبعض ما يريد به قوة وتسمى بالنية
والمرام هذا اشارة الى الجواب عن سؤال مقدرو ونقرر من وجوبين الاول ان النية ستموا الالفاظ التي
لم يتعارفوا بقاء الطلاق بها كانت باين او بشة او بثلة واشتالها كنيات مع ان الالفاظ معلومة المعاني
غير مستقرة على السامع اذ كل من يعلم العربية يعلم معنى البائن والحرام فلا يصدق عليها احد الكناية
وهو استتاد المراد فله ستموها كنيات والثاني ان الكناية انما تحل محل المكنى عنه فلو كانت هذه الالفاظ
كنائيات عن الطلاق لوجب ان يقع بها الطلاق المرجح كالضرورة به تقرير الجواب انه انما يلزم ما ذكرنا ان
لو كانت هذه الالفاظ كنيات عن الطلاق على سبيل الحقيقة وليس كذلك فانهم انما سموها كنيات بطريق
باعتبار ان الابهام ليس في معانيها بل الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وهو الحال الذي يظهر اثرها
فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة وهي لا بد لها من محل ومحلها الوصلة وهي متنوعة قد تكون بالطلاق
وقد تكون بغيره فلا يعلم ايم محل اذ اداد بذلك الاحتمال انه اراد البينونة فوجهة الخيرات او فوجهة النكاح او
غيرها فلهذا الابهام شابهت الكنيات فسميت اير هذه الالفاظ بذكر اي باسم الكنيات مجازا والى
الابهام احتيج الى النية او دلالة الحال فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها اي مقتضيات
هذه الالفاظ وهي البينونة عروضة النكاح ولكن اللفظ عاملا بنفسه من غير ان يجعل عبارة عن

الطلاق وكناية عنه حقيقة فيقع بها الطلاق البائن على اصله واما على اصل الثالث ففيه كنيات حقيقة
لان الواقع به ارجع عند قوله الآقول اعندي محتمل ان يكون هذا استثناء من قوله فسميت بذلك مجازا
الا في هذه الالفاظ الثلاثة فانها كنيات على سبيل الحقيقة او يكون استثناء من قوله فوجب العمل بموجباتها
من غير ان تجعل عبارة عن المصريح اير هذه الالفاظ الثلاثة فانها جعلت كناية عن المصريح حقيقة
لانها عاملة بموجباتها وذلك لان حقيقة الاعتداد لا ينبغي عن قطع النكاح اذ لا اثر للمحسنيات فذكر
فلا يمكن جعلها عاملا بنفسه لكن الاعتداد محتمل وجوها لمجوز ان يراد به الامر بعد زعم الله او زعم الزوج
ومحتمل ان يراد به عدا الاقربوزال الابهام وتعين المراد وجب الطلاق عليه ضرورة صحة الامر بالعد
والاستمرار اقتضا والطلاق محقق للرجعة فيكون رجعيًا وايضا كثر من واحد وان نوى وقبل الدخول
لا يمكن اثبات الطلاق اقتضا اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد
لعدم الحدة قبل الدخول اجماعا فان عدمه معناه الاقتضا فجعل مقتضا مقتضا الطلاق باعتبار
ان الطلاق سبب لوجوب الحدة غالبًا لان الغالب انه يكون بعد الدخول فاستعير الحكم هو الاعتداد
لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيًا ولا يرد عليه انه لا يجوز استعارة المسبب للمسبب فكيف يجوز تم
ههنا لانه قد يراد من السبب العلة كما يقال انما كسب العلة لوجوب الحدة شرعا
كالنكاح لمحل لكن سمي سببا وهو في الحقيقة علة مجازا وايضا اشارة في قوله فاستعير الحكم لسببه
ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذ الحكم فيمكن بمقابلة العلة والمسبب بمقابلة السبب ولا يلزم
عليه انه لو كان علة لما تخلف الحكم عنه لا غير المدخل بها فدل على انه سبب حقيقة لا علة لان ذكر لفوات
الشرط وهو الدخول وقيل استعارة المسبب للسبب انما لا يجوز اذ لم يكن مختصا به فمجازا لا استعارة
من الطرفين لان العلة والمعلول قال الله تعالى انا في اعصر خلقي ابي عشا اذ الخمر لا تحضر باعتبار ان الخمر
مختص بالعبادة هي عبارة عن النبي من ماء العنب اذ اغلله واشتد فكذا العدة مختصة بالطلاق
في حال حيوة الزوج فظهر الى الاصل انه يرد الطلاق قبل الدخول اذ النكاح موضوع للدخول فكان الطلاق
قبله على خلاف الاصل ولا يرد ايضا وجوب العدة بالوطى بالشبهة بدون الطلاق لان الوطى
بالشبهة عارض قبل لا يصح ان يجعل اعتدال مستعارة عن الطلاق لانه لا تخلو اما ان تجعل مستعارة
عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقك او طلق لا يجوز الثلثة الاولى للاختلاف في الصيغة لان اعتدك

لا بد من الاستدلال في صيغة

صيغة (امر) والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن كونهما امرا وان كان فعلا لكنه ليس بامر
بل للاستعانة والاستدراك في الصيغة الا يرد الى قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك وقوله
انت حرة وانت طالق كيف تطابقا وكذا الدارج لانه لو قال لهطلق نفسك لا يقع به طلاق وان لم يقل ما لم
تطلق نفسك اجيب باننا نجعله مستعاضا عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة انه يقع الطلاق
بقوله كوني طالقا وهذه صيغة امر فيكون مطابقا لقوله اعتدى ولا يظهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقته
فالكتفي بذكر الحكم عن السبب لدلالة قوله على كان في باب الاضرار وهو نوع من المجاز وهو كناية قبل صيرورته مستعاضا
وكذلك استبرأ ربحك من رتبة قوله اعتدى لان طلب الاستبراء محتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ومحتمل ان يكون للزنا
بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا وجدته النية تثبت الطلاق بعد الدخول اقتضا وقيل مستعاضا محضا
كما مر في اعتدى وقد جاءت النية مؤكدة لهذا المعنى فانه علم بالسوء اعتدى ثم راجعها وذكر جرح
دخل النقص وهو تبكي على من قتلها من الكفار ويريد وترثيهم يا شعاداهل مكة فذكر النبي صلى
ذكر منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستغفرت الى النبي صلى الله عليه وسلم وهبت نوبتها العائشة
وقالت اني كنتي بان ابعتي واذا جردت القيمة فراجعها وانه ثبت في كونه اعتدى ثبت في قوله استبرأ
بدلالة النص لانه في معناه دون سائر الفاظ الكفريات قوله وكذا انت واحدة يعني ان قوله انت واحدة منزلة
قوله اعتدى حتى انه كناية على سبيل العتمة وانه يقع به طلاق رجعي وانه غير عامل بموجبه لانه الوحدة لا
تتبع من الطلاق لكنها محتمل كونها نعتا لمرأة ايمان واحدة عند قومك ومنفرة في ليس لي معك فرك او انت
واحدة النساء في الحال والحسن والكمال ومحتمل كونها نعتا للطلقة بطريق جزئي الموصوف واقامة الفطنة
مقامه كقوله اعطيتك جزيل ابر عطاء جزيل فيكون التقدير انت طالق تطليقة واحدة او انت طالقة
واحدة فاذا احتل الطلاق وغير محتاج الى النية فاذا زال الابهام بنية الطلاق وصار كانه ان طلق
واحدة يقع بها الطلاق الرجعي اذ هو قائم مقام صريح الطلاق لا عامل بموجبه اذ موجبها لا ينبغي غلط
وضلة النكاح فضلا عن صفة كونه رجعية ولا معتبر باعرال الجاهل عند عامة المشايخ وهو الصحيح
لان العوات لا يميزون بين وجه الاعراب وقال بعض المشايخ اما يقع الطلاق بقوله امته ولهذا اذا فيها
لكن صفة اللطافة اما اذا فيها فلا يقع حينئذ لانها تكون صفة لشخص المرأة وان اسكن وله طرف في
اختلاف المشايخ

لولا الاصل في الكلام ان قوله يا به معناه وجوه الوقوف

في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام وبرزان ما في الباطن للمخاطب الصريح هو الابلغ في هذا المقصود
فاما الكناية ففيها قصور باعتبار الاستنباط والتردد فيها هو المقصود ولهذا يتوقف على النية فلا يلتفت
اليها الا عند الضرورة وهي عدم الصريح وظهور هذا التفاوت وهو تفاوت الثابت بين الصريح والكناية
بالاصالة وعدمها فيما يكره بالشبهات فلا يجب بالكنايات ما يستعاض بالشبهات كالحردود والقصص
حتى ان المقتضى على نفسه بعض الاسباب الموجبة للعقوبة ايا الحدة كالقذف وشرب الخمر والزنا ما لم يذكر
اللفظ الصريح لاستوجبه اليه لا يستوجب العقوبة حتى لو قال لامرأة جامعا فلهذا جماعا حراما او
قال للرجل فحزرت بغلة ثمة او جامعتها لا تحذ لانه لم يصح بالقذف بالزنا وكذا الوقوف انسانا
بالزنا فقال رجل ثالث للقاذف صدقت لا تحذ المصدق لانه لم يصح بالزنا لاحتمال التصديق وجوها
مختلفة فكانه كما يحتمل التصديق بالزنا محتمل ان يرد كنت صادقا فيما مضى فلم كذبت الآن بنسبة الزنا
اليه وتكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعيدك بنسبة الزنا ومحتمل السخرية والاستهزاء
ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبة الزنا ولهذا اوجب زفر بن عمر له الحد
لكن نقول الظاهر لا يكفي لاجابة الحد وكذا الرق قال ما انا بزان ولا ابيع زنت شر يدينه التعريف بالمخاطب
لم تحذ المعرف خلافا لما ذكره لانه ليس يصح في النسبة الى الزنا خلاف قوله هو لا قلت يعني لو قال للقاذف
بعد ما قذف انسانا هو كذا قلت بحيث يجد سببا في تعريض ذلك لان الكاف للتشبيه وله عموم في المحل
الذي يحتمل العموم كقلنا في قول علي كرم الله وجهه انما بدو الجزية ليكون جمعا وهو كذا من اموالهم
كاسواته مجرى على العموم فكذا هذا لانه حصل في محل محتمل العموم فكان نسبة الى الزنا قطعاً بمرارة كلام
القاذف الا انه اذا وجب العام قطعي عندنا ولا اولى ان يقال في الفرق بين التعريض ان الزنا في الباب
ان محتمل صدق كصريح القذف بالزنا لكنه لم يتصل بالمقذوف لانه خطا بالمقذوف دون المقدوف
واذا لم يتصل به لا يكون قد فاء وانما يتصل به اقتضا صدق الاول في امرائه والحد لا يثبت بالمعتق لانه جزوي
مخلاف قوله هو كذا قلت لانه اتصل بالمقذوف لان كلمة هو اخبار عنه على سبيل المعينة كانت في المخاطبة
وتعين المقدوف الرجوع اليه بدلالة الحال وانما قد يبقوله لان كافي التشبيه للعموم فيما يقبله
اخر اذ اعني محل لا يقبل العموم كذا كذا في قول عائشة لو سارق امواتنا كسارق احبائنا لا يمكن
القول فيه بالعموم لان سائر المائثلة بينها في امور كثيرة فيجوز ان يكون هو المتيقن وهو الاثر فلا يخلو

النبش وكذا لو قال لعبد انت كالحمل لم يعتق لان العمل بحقيقة الاجاد ممكن في حرمة الدم وجوب العباد
ومع ذلك فلا يضار الى المجاز وهو الاشياء
الى قوله بيانها قوله تعار
لما فرغ من بيان اقسام القسم الثالث الذي في وجوه الاستدلال
شريح في بيان اقسام القسم الرابع الذي في وجوه الاستدلال فقال بانه معرفة وجوه الوقوف على احكام النظر
اي بانه معرفة طرق وقوف السامع على مراد المتكلم من الاحكام الثابتة بنظم الكلام ومعناه وهو ان يعرف
الاستدلال بعناية النظر بشارته وبدلالة وبافتضائه ووجه الحصر فيها ان الاستدلال على الحكم
اما ان يكون باللفظ او بالمعنى فانه كان باللفظ فانه كان مسوقا له فهو لعناية او لم يكن فهو للاشارة
وان كان بالمعنى فانه كان مقصودا له او شرعا او عقلا فهو للاقتضاء اما الاول وهو العناية فما
سبقه الكلام له واريد به قصد الضميمة له راجع الى ما وفيه الى الكلام وتعرض بقوله سبق الكلام له الجانب
اللفظي وبقوله اريد به الجانب المعنى وهما بحث في وهوان المذكور والاستدلال بعناية النظر فاما
ان اراد بقوله الاول الاستدلال بعناية النظر بشارته بغير عناية الاستدلال بزيادة الاستدلال بالعناية
فانه فعل المستدل والتعريف المذكور غير صادق عليه ولا يجازي ان يراد نفس العناية لعدم مطابقة التعريف
عليه ايضا فان ما سبقه الكلام له واريد به هو ثابت بالعناية لان نفس العناية فكاه تسامح والمثل
العناية على ما هو ثابت بها اطلاقا للدلالة على المدلول الذي عليه المراد به الثابت بالعناية ما ذكر
في الاشارة ما ثبت بنظمه فهذا هو الثابت بالاشارة لا نفس الاشارة وانما سميت عناية لان
المستدل يعبر عن النظم الى المعنى عكس المتكلم فانه من المعنى الى النظم والاشارة ما ثبت بنظمه اي بنظم الكلام
وتركيبه مثل الاول وهو العناية في انه ثابت بنظم الكلام الا انه لا يكتفي بينهما فرق وهوان ذلك الثابت
في الاشارة غير مقصود من الكلام ولا سبقه الكلام له وفي العناية مقصود منه وسبق له وسميت اشارة
لانه لا يفهم بنفس الكلام من غير تأمل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر فانه الظاهر وان كان غير مستدل
الكلام بالاشارة الا انه يفهم بنفس السامع ولكن الفرق بين عناية النظر وبين النظر في عيسى فان كلاهما
منها سبق الكلام له فيحصل تعريفه على الآخر والاشارة في الحد يوجب الاشتراك في الجزاء والاشارة
بينها بالاعتبار وهوان النظر تصرف في الكلام من جهة المتكلم وفي العناية ايضا تصرف في النظم لكن من جهة
المستدل فالتمييز بالاعتبار وكاف للفرق بينها والذي ذكره الفرق بينها بان النظر من اقسام النظم

من اقسام المعنى ليس بصحيح لان عبارة النظر ايضا تعتبر بنظم الكلام مع المعنى وقد صاحب التبيين
فهو منها بخلاف لطيف وهو ان عبارة النظر لا الله على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى تملها
وضع له او جزؤه او لازمه المتأخره واشارة النظر لا الله على احد هذه الثلثة بمعنى تمام ما وضع له
او جزؤه او لازمه ان لم يكن مسوقا له وذلك لان الحكم الثابت بالعناية في اصطلاح المشايخ ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون مسوقا الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون مسوقا
الكلام ومرادهم بالنظم اللفظي قالوا قوله تعار للفقهاء المجازين الذين اخرجوا من ديارهم سبق
الاجابة سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما ظفروا به من الحب جزء الموضوع له لان
الفقهاء هم الذين لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا بالاشارة الى زوال ملكهم عما ظفروا
اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت
بالنظم عند فهمه فله نعم قالوا ان قوله تعار وعي المولود له في حق سبقه الحجاب نفقة الزوجات
على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاشارة في الاتفاق على المولود
لا يشاء كما حذر هذه النسبة فكذلك حكمها وهو الاتفاق على المولود وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له
متأخر عنه ولما جملوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج المتأخر ثابتا بالنظم فاما المثال
الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئية والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو الاشارة بنفقة الاولاد وايضا الى جزئية هو ان النسبة الى الاباء واذا قامت المرأة للزوج نكحت
على امرأة فطلقها فقال ارضاها كل امرأة في طاق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع
نساءه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا
الى لازم الموضوع له وهو لزوم الطلاق كوجوب الحرة والعدة ونحوها وقوله تعار واطراد النسب
وحرم الربوا سبق لللازم المتأخر وهو المنفردة بينهما فكيف عناية فيه واشارة الى الموضوع له والى
اجزائه واللوازم وانما قيد باللازم المتأخر لانهم سموا بالاشارة لانه سموا بالاشارة المتأخر كالعلة على المحلول
اقول قد دلت على اللازم غير المتأخر كالمحلل على العلة فان الاول مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمحلل
على العلة الا ان يكون محلولا مساويا وان النظر المثبت للعلة مثبت للمحلل متبعا واما المثبت للمحلل
فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المحلول فيحسن ان يقال ان المحلول ثابت بعناية النظر

الشيء
كلمة

المثبت للعلّة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النقل المبينة للمعول اليه هنا انتهى صاحب
ولكن يرد على ما ذكر صاحب التقيع اشياء نذكر بعضها منها انه حكمة لا يبقى فرق بين عبارة النقل
وذلك لانه وكذا بين اشارة النقل ودلالته وذلك لانه دلالة النقل ايضا اما ان يدل عليه النقل بالنظر
اولا التزام اذ ليس بمطابقة فتعين الباقية فان كان مع ما سوق بشكل العبارة وان لم يكن معها
سوق بشكلها لاشارة على قوة كلامه فانه ذكر ان العبادة والاشارة يجوز ان يكونا موضع الوبعض
اولا لزم فكل ادالة النقل فلا يخلو عن احد الداليتين بوضوح ان التافيف موضوع لكلام معلوم
والاذن المفهوم منه اما جزؤه اولاه والآخر يقع منه لعدم الدلالات الثلاث على ذلك التقدير
لكن يقع منه فان كان سوق الكلام لحرمة الاذن فيكون حرمة مطلق الايداء بآية شئ كان بالضرورة والشم
او الخبير ثانيا بالعبارة وان كان سوق الكلام لحرمة هذا الكلام وفهم منه الاذن لغة تكون ثابتا بالاشارة
لدلالة اللفظ على جزئه اولاه الخارجية والمشاخ قد فرقوا بين الاشارة والدلالة بان الاول مفهوم من
النظر والثانية من المعنى ومنها ان قوله اذا قال لامرته ارضا لها كلاما لانه طالق ان هذا الكلام
عبارة في جزاء الموضوع له لانه سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهم ان هذه المرأة فيكون
عبارة فيه واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكلام والمذهب بانه تطلق الكل بخلاف هذا اذ قد رخصت الاشارة على
العبارة وليس كذلك فانه العبارة راجعة على الاشارة ومنها ان قوله المحلول لا دلالة له على العلة ان اراد
بالعلة مطلقا فانها لا تسلم لعدم دلالة المعول عليها فان المعول لا يبدل من علة ما وان اراد دلالة
على علة بعينها فمسلّم وهو قد اطلق القول فيه فنظر العبارة والاشارة من المحسوسات ان من نظر
الي شئ يقابلها قصد اوراقه وراى مع ذلك باطراف عينيه بمنتهى ديمشقة لا يقصد فيها هو المقصود
بالنظر هو منزلة العبارة وما وقع عليه بصره من غير قصد وهو منزلة الاشارة لانه مرئي بقا القصد
وهو اية العبادة والاشارة سواء في اجاب الحكم اية اثباته لانه الثابت بكل منهما ثابت بنفسه النظر لانه
الاول وهو العبارة احدى بالعبارة والعلّة عند الغرض من الاشارة لان الاول مقصود بسوق الكلام
والثاني غير مقصود والمراد بالتعارف ههنا صورته اذ حقيقة التقارظ الذي بيني وبين المساواة
لا يتصور بين المقصود وغيره مثال تعارضها قوله علم في النساء انهن ناقصات عقلا
ودين فقيل ان نقصان دينهن فقال احد من قريتهما شطرها ههنا ينصف عن الاصل

سبق

فقر

سبق الكلام لبيان نقصان عقلمن ودينهن وفيه اشارة الى اكثر الحيفر خمسة عشر يوما الاذهب
وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن النبي علم انه قال اقل الحيفر ثلثا يامر واكثر عشرة
ايام وهذا عبارة لانه سبق الكلام لبيان اقل من الحيفر واكثر فترجع على الحديث الاول الذي
هو اشارة بيانهما قوله تعالى الى قوله ومن ذلك قوله تعار بيانهما
اي بيان العبارة والاشارة في المصنوع قوله تعار للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم فالاية سبقت لبيان استحقاتهم سببها من الغنمة لانها نزلت لبيان هذا الحكم
على سبيل التفسير والترجمة لها سبق من قول الاية وهو قوله ما افاد الله على رسوله من اهل القرى فيكون
عبارة فيه وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار عما خلفوا بملك لا يستلزم عليهم عليها فان الله تعار
سببهم فقرار مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا ملك له المال لا من يورث يده عنه
لان الفقير ضد الغني والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده منه فانه المكاتب ليس غني
حقيق وان كان في يده اموال كثيرة حتى لا يجب عليه الزكوة وابن السبيل غني حقيقة وبعد
يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقة قد علم
ان استيلاء الكفار بسبب لزوال الملك وما يوكده هذا ويؤيد قوله علم هل ترك عقيل لنام دار
فاله حين دخل مكة فقبل له الا تنزل دارك ومن ذلك قوله تعار على المولود له رزق عبادة
في اجاب نفقة الزوجات على الازواج لانه سبق الكلام لاجله وفيه اشارة الى ان النسب الى
الابا لان الولد نسب الى الاب بالكلام وانه موجب الاختصاص قد علم ان الحق بالولد نسبيا
فتظهر فايدته في الامامة الكبرى والنفقة واعتبار مهر المختار فيعتبر فيها جانب الاب دون الامر
فان الابن قرشي اذا كان ابوه قرشيا وان كانت امه حبشية وفيه ايضا اشارة الى ان للاب حق التملك
في مال الابن عند الحاجة وفي نفسه لان النسبة بلام الملك يقتضي كمال اختصاص من نفس الولد وماله بابيه
على قدر الامكان ونفس الابن وماله لا يصير ملكا له بالا جمع حتى يجوز له بيع ولده والنقر في ماله بغير
رضاء ويجوز تفرق في مال نفسه ووطي جاريته فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في نفسه وماله
ثبت له حتى التملك في ماله عند الحاجة عملا بالادلة بقدر الامكان ويبقى على ثبوت حق التملك لمسايل
منها انه لا يجد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها حرام على ومنها انه لا يجبه العقر بوطيها

ان

لشئ من المالك قبل الوطى بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبتت النسبة
ولا يحجب عليه رد قيمة الولد على الابن ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند الحاجة لا يوافق
بالضمان وفيه اشارة ايضا الى ان الاب لا يعاقب بسبب ولد حتى لو قتل ابنته لا يقتل منه
ولو قذفه بالزنا لا يحسد ولا يحبس فيه لان الولد نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة
بسببه كالمالك لا يعاقب بملوكه وفيه اشارة ايضا الى ان الاب منفرد بتحمل نفقة الولد
لا يشترك فيه احد لان الشرع اوجب النفقة عليه بتاعا كون الولد منسوب اليه ولا يشترك
احد من النسبة فكذلك لا حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها على المولى من غير مشاركة احد الاختصاص
بنسبة المالك اليه وهذا الابن الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة في الكبير الرزق والبنت البالغة
حجب على الاب والام اثلا ثانيا بحسب ميراثهما من الولد في رواية الحسن بن علي حصة بولائه اجتمعت اليه
في الصغير والولاية والمؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاخترت نفقته وان كان الكبير لا يخدم الولد
فتداركه الام ولكن في ظاهر الرواية كل النفقة على الاب بقوله تعذر وعلم المولود له رزقهن من غير قضاء الصغير
والكبير وفيه اشارة الى الابن اذا كان غنيا والاب محصر لم يشارك الولد احد في نفقة ابية بالنسبة اليه
بلام الملك تعديل الجميع ما سبق وفيه ايضا اشارة الى ان استتجار الامر على الرضاع حال قيام النكاح لا يجوز
لان الرضاع مستحق عليها بقوله والوالدان يرزقن اولادهن وهذا خبر فيكون اكدر من الامرة الاجابة فلا
يجوز لها اخذ الاجرة على قدر حاجتها وفيه اشارة لا ثبات هذا الحكم فظن انه لم يثبت بانها
المذكورة بل انما ثبتت بدليل منفصل وهو قوله والوالدان يرزقن اولادهن ولهذا استدركه بقوله
لانه تعالى اوجب نفقتها عليه باعتبار الرضاع فلا تستوجب الاجر ثانيا كيلا يلزم اجاب بدليل
على امر واحد ولهذا جاز استتجارها بعد انقضاء العدة لعدم وجوب النفقة عليه فلا يلزم المحذور
المذكور وفيه اشارة ايضا الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر في الموضع
كما هو مذهب ابي حنيفة بولائه انه تعذر قال وعلم المولود له رزقهن وكسوتهن والرزق ليس بمقدار المعيشة
المعروف وهو قدر الكفاية بدليل قوله علم لهن خبزهن وشفيعان ما تكفيهن ولذلك بالمعروف قدر المأدب
قوله تعذر وعلم المولود له رزقهن وكسوتهن المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانها من وجبات النكاح
الا بغير انه ذكر الاجرة حق المطلقات فقال فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن والمأدب من الرزق والكسوة
فضل

فضل طعام وكسوة محتاج اليه الموضع في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح فعلى هذا
لا يكون في الآية اشارة الى اجرة النظر تستغنى عن التقدير المذكورة لا يجوز استتجارها وقيل المراد
بقوله والوالدان المطلقات بدليل انه اوجب ذلك على الوارث وانما يحجب عن الوارث اجرة الرضاع
لان نفقة النكاح فعلى هذا التاويل يكون في الآية اشارة الى جواز استتجار النظر بطعام وكسوتها من
غير وصف لا قاله ابو حنيفة بولائه لان الآية حشد سيقف لبيان وجوب اجر الرضاع على الاب وفيه
اشارة الى ان اجر الرضاع اذا كان طعاما وكسوة لا يحتاج الى البيان لان هذه الجملة لا تنفي
الى المنازعة لا تهم لا تمنعون النظر في العادة كفايتها من الطعام لعود النفقة الى الولد وكذا لا
يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولد ههنا حجبها فصار كسوة من صفة ولد كذا في القاموس
انه لا بد من اعلام جنس ثياب وفي الطعام يجوز كيف كان لان النظر لا تكس كسوة الاهل وتطعم طعامهم
وكانت الكسوة مجهولة جهالة تنفي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله وفي قوله تعذر وعلم
وعلم الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة لغير الولد ايضا كالاخوة والعزومة والخوة الاستحقاق بالولادة
حتى يجبر الرجل على نفقة كل من رحمه من الصغار والنساء واهل الزمان من الرجال اذا كانوا
ذوي حجة عندنا وقد اشاف في اعلى النفقة لغير الولد كنفقة الاخ لا يحجب عليه اخيه وقيل ان الذي
يجب النفقة على كل وارث محرم كان او غير محرم استدلال بظاهر قوله وعلم الوارث مثل ذلك وكذا نفقته
لفظ الوارث بعمومه متنا ولا اخ والعدة وغيرها لكونه اسم جنس محيل الى الذكور والام لغير العهد فيكون
عاما فنطاق كل من يسمى وارثا لكن شرط كنفه ذلك الوارث محرم بقراءة ابن مسعود وعلم الوارث
في الرحم المحرم مثل ذلك فخصص العام وهذه القراءة ان كانت مشهورة فقد يجوز تخصيص العام به ابتداء
وان كانت غير مشهورة فيجوز تخصيصه بها ايضا ثانيا لانه عام خفف عنه البعض فان ابن العم الموسر
لا يحجب عليه النفقة مع انه داخل تحت العموم فقد خصص عنه اجاعا فصار ظني فجاز تخصيصه بخبر الواحد
وهذا ليس من قبيل حمل المطلق على المقيّد اذا المطلق من غير الخاص وهذا عام يلزم في تخصيص العام
فان دفع به ما يقال بان حمل المطلق على المقيّد لا يجوز عند الاصحاب فكيف حملوه عليه في هذه الآية
وبهذا ظهر ضعف الجواب عن هذا الاشكال بما قيل ان المطلق والمقيّد اذا اوردوا حادثة في حكم واحد
فحمل المطلق على المقيّد اذ لم يكونا في الاسباب وقد قال في ذلك المراءى بقوله وعلم الوارث وارث الولد

معنى على واث الولد مثل ذلك الواجب الذي على الاب من الكسوة والنفقة فهو معطوف على قوله على الولد
فتساوى الولاد وغيره والمعنى فيه ان القرابة القريبة يعزى وصلة ولها لا تثبت المحرمية بها
اشارة ايضا الى ان النفقة مقدرة بقدر الارث على الاقارب سوى الوالد وترتيب الحكم على الاسم المشتق
من معنى يدل على ان موضع الاشتقاق علة لوجوب الحكم المضاف الى الاسم كذا في السارق والزاني فيكون
الارث علة لوجوب هذه النفقة اذ الحكم يثبت بقدر العلة اذ العزم بالعلم حتى لا يجب النفقة
غير الولاد فان نفقة الوالد من على الاولاد لا تثبت باعتبار ميراثها حتى يجب نفقتها وان كانا كافرين اذ
المختبر فيما بين الاولاد والابوين نفس الولاد ودون الارث حتى قلنا في الصحيحين والروايتين ان المختبر في
له ابن وبنت وهما موسران كانت نفقته عليهما لا بقدر الميراث وهو الثلث والثلثان لا اعتبار بالولاد
دون قدر الوراثة فان قلنا هذا الحكم وهو وجوب النفقة على الوارث معلوم بالعبارة لان الكلام سيق
لاجله فان قوله على الوارث معطوف على قوله على المولود لمررتين وكسوتهن فيكون مشاذا كما مع
في الحكم والاولى عبارة في احكام النفقة فكذا الثاني فكيف يتماها اشارة قلنا سئلنا ان سوق الكلام لا يثبت
النفقة لكن لا نسلم ان سوق البيان انما هو الاشتقاق علة فكذا لا اعتبار بامارة قوله في ذلك
قوله وحمله وقضاه ثلثون شهرا عبارة في بيان مدة الوالد على الولد لان اول الآية وهو قوله
ووصيت الانسان بوالديه حسنا حملته امه كرها ووضعت كرها يدل على ان سوق الكلام في ذلك
وفي اشارة الى ان اقدم هذه الحلة اشهر لانه قد ثبت ان مدة الفضل حولان لقوله ثلثون شهرا
في عامين فبقي للمهر ستة اشهر وهذا اخفى ذكره على اكثر الصحابة واحتقن بغيره ابن عباس لو حتى استدله
بهذه الآية حين اختلفت الصحابة فيه فقد روي ان رجلا تزوج امرأة فانت بولده بستة اشهر
فهم عثمان بن مغيرة فقال ان ابن عباس لو خاضعتكم بالقران لخصمتكم قال الله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فاذا ذهب للفصال عامان لم يبق للمهر الا ستة اشهر فدلنا على ان
واليم اشار المصنف على ما خرج حجة الامة يعني به ابن عباس لو فانه المهر المخرج جاز
القدان قوله وكذا قوله في قوله فان لا يشره من عبارة عراياحة هذه الامور اي اباحة الاكل
والشرب والجماع في جميع الكيد وشيخ ما قبله عن الترخيم فانه في ابتداء الاستلام كان الرجل اذا حصل
العتا الاخرة او قد حرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان غر ب الشمس من العتد كان

وقدره

فم

ذلك صوما فتخرج ذلك بهذه الآية وفيه اشارة الى ان الجناية لا تثبت في الصوم لانه قد ابيح له الجماع
آخر جزء من الليل فاذا جامع قبيل الصبح يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر موزون وفيه ايضا الجواز البينة
من البقار كما هو مذمونا فانه تعدل اياها الافعال المذكورة الى انفعال الصبح ثم امر بانعام الصيام
بقوله ثم اتوا الصيام الى الليل وكلمة ثم للتراخي والصوم انما يكون شرعا بالنية والامساك فيصير
النية بعد طلوع الصبح موزون لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار والاصل اقتران النية بالعبادة
فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز النية من الليل اذا لم يشرط نية الاداء قبل
وقته اذ الليل ليس بوقت للمصوم ولكن جاز زمانها بقوله علم لا صيام لمن لم يصر الصيام من الليل
وهو خبر واحد فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل لم يصر الصيام من الليل فلو قلنا بالجواز علم بالكتاب
والسنة جميعا وانما صارت النية من الليل افضل لما فيها من المشاورة الى الاداء والتأهيل
ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين في قوله فم ذلك قوله
ومن ذلك اي مما اجمع فيه العبادة والاشارة قوله تعدل كفارته اطعام عشرة مساكين من وسطها
تطعمون اهل بيته او كسوتهم او تحرير رقبة فهو عبارة يدل على ان الواجب احدهن الاشياء الثلاثة
على سبيل التخيير لانه سيق الكلام لاجل بكلمة او الموجبة التخيير الذي في الشرع وباشارة يدل على
انه يشترط قليل الشربة من الفقير ولا يكتفى فيه بالاعارة والاباحة وعلى ان الاصل في الاطعام الاباحة
والتملك ملحق بها حتى تادبته الواجب به ايضا فينادي الواجب باباحة الطعام عند رعا
عندنا وهو مذموم على رعيه واليه ذهب اهلهم وقادة وماكر الثوري والاوزاعي وقاد الاخي
لاشادة بالاباحة بل يشترط فيه التملك كذا في الكسوة لان المقصود سد خلة الفقير وغناؤه وذلك يحصل
بالتملك دون التمكن كذا في صدقة الزكاة والكسوة ونحن نقول الاطعام فعلة متوبة مطاوعة طعم يطعم
فمنع الاطعام حقيقة جعل الغير طاعما الى اكله لا ما لا كفوفنا ان صحة التكفير بتعلق بفعله هو
مطاعا ويصير الغير هو المكين به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على ما يقتضيه الكتاب بغير موزون
وانما الحق التملك بالاباحة في حق جواز التكفير لان المقصود سد خلة المسكين والاطعام قضاء حاجة
واحدة من حاجته لا اكل ولا حوائج كثيرة والمكسب لقضاء الحاجات على امر باطن فاقبهم المكل مقام قضاء
الحوائج فكان التملك قضاء للحوائج كلها معنى ومنها الاكل فصار كانه في ما هو المنصور عليه وزيادة فكان

اولى بالحوار وليس هذا جمعا من الحقيقة وهو الاطعام والمجان وهو التملك لانه الحقيقة مرادة بالبيان
 والتمليك بالدلالة فلا يكون مجازا لانه الكسوة فانها لا تارة بالاباحة بل اشتراط فيها التملك لان الشر
 جعل العينة كقارة دون المنفعة اذا الكسوة بكسر الكاف اسم للشوب فوجب كون العينة كقارة وذكر بالتمليك
 دون الامانة اذا الاعارة تصرف في منفعة الشوب لا في عينه ولا يجوز الحاق اعارة الشوب بالتمليك لكونها
 قاصرة في دفع الحاجة لكونها منتهية قبل حصول المقصود لجواز استدراجه اليه باسمه الفقير وما من شاة
 حاجته وكانت غير لازمة والاباحة في الطعام لازمة لانه لا يمكن من الاسترداد بعد الاكل لا يبق الكسوة
 بالكسر مصدر ايضا لفتح فقا كساة كسوة بالفتح والكسر ذكر صاحب الكشاف في التيسير قوله تعالى
 وكسوتهم ان معناه الا لباس وهو مصدر فيكون الفاعل منصوبا ولا تعين كون الميم كقارة فكان ينبغي ان يتاخر
 بالاباحة لانه نقول سئل ان الكسوة بالكسر مصدر لكون الاباحة في الطعام وهو ان ياكلوا على ملك الميم يتم بها
 المقصود وهو سد خلّة المحتاج ودفع الجوع ولا يمكن الاسترداد ونقول ان ثبت ذلك كان اللفظ مشتملا على
 الالباس واللباس غير تقدير كونه اللباس مراد لا يجوز فيه الا التملك وعما تقدم ذكر كون الالباس مراد لا يجوز فيه
 يجوز احتياطيا اثر اعتبار اباحة الطعام اكلتان مشبعتان مما يمكن معتادا في كل موضع الغذاء والعشاء
 عادة قوله وقد اشار ايضا الى ان المساكين صاروا مصارف للقارة لحوالهم الى الاطعام والكسوة لانه
 اسمهم في الحاجة لانه من على صفة ينبغي عنها هو المسكنة قال الله او مسكينا ام متريا اي ايتى بالمتر
 من الجوع والعري قد علم ان المقصود قضاء الحاجات المساكين فكانه اوجب تعار في الحقيقة
 قضاء عن حاجات فيكون اطعام مسكين واحد في عشرة ايام كالطعام عشق مساكين في ساعة لتجدد
 الحاجة بتجدد كل يوم كالياسر الولد والصاب الواحد يصير متجدا بتجدد المؤنة والتملك لانه
 الشاهد الواحد شهادة لانه المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طائفة القلب وتقليد تهمته الكذب في
 بتكرار الشهادة فلا يحصل المقصود وفيما نحن فيه المقصود وهو قضاء الحاجة حاصل فافترقوا به ان
 ما ذكر ان الشافعي بان الواجب عليه اطعام عشرة مساكين والمسكين الولد بتجدد الايام لا يصير
 كالشاهد الواحد لا يصير شاهدا بتكرار الاداء فاز قلة قد جوزت في الكسوة من عشرة اواب الى
 واحد في عشرة ايام مع ان الحاجة الى الشوب لا يتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليه في كل ستة اشهر او
 ذكر فوجب ان لا يجوز قلنا انما يلزم اذا اعتبرت حاجة اليوم فقط ولكن قد بينا ان الواجب التملك

بالشوب

بالشوب التملك ليعرفه الى حوائج المتعددة فيكون التملك قايما لتقام قضاء جميع الحوائج كلها بالشوب
 هناك تقدير افتجدت الحاجة وكان ينبغي ان يصح الاداء على هذا يوم واحد الى مسكين واحد عشر
 اواب متواترا وفي عشرة ساعات كاقاله بعض مشايخنا غير ان اكثرهم قالوا لا يجوز ذلك لان المعترق في
 الحاجة والحاجة اذا قضيت لم يكن ثمة من تجددها ولا يتجدد الا بالزمان واذ في ذلك يوم لجنس الحوائج اذا ما
 دونه ساعات غير معلومة واليوم معلوم فكان التقدير به اولى ولا يتجدد اليوم قد اقيم مقام تجدد الحاجة
 في نظره وهو الاطعام فكذا في الكسوة قوله ولا يلزم من فقر المسكين كسوتين من رجلين هذا جواب عن سوال
 مقدروه وان يقال كان ينبغي ان لا يجوز فقير كسوتين من رجلين في ساعة ولان لا يجوز فقيرها من رجل واحد
 في ساعة واحدة لوجود الجامع وهو ان يملك واحد ما حصل فقير حوائجهم فله تجزئ الا بتجدد زمان
 الحاجة وهو اليوم سواء من رجلين او من واحد بشرط ان يكون كل واحد من الرجلين في حق صاحبه حكم العدم
 لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدة الا الكسوة ولهذا ذكر كل واحد منهما مكلف بفعله لا بفعله
 فلم يوجد ان لم تكلف بالتفرق بين الفعلين بان يعطيه في ساعة او في يوم لا يعطيه فيها بخلاف
 الواحد لانه فعله في كل من التفرق بان يعطيه في ساعتين او يومين على حسب الاختلاف
 ومن ذكر قوله علم الى قوله واما دلالة النقص ومن ذكر انهما اجمع فيهما الحان والاشارة
 قوله علم اغنوه عن المسئلة في مثل هذا اليوم فانما يتب بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر يوم العيد
 الى الفقير واغناؤه عن السؤال لانه سبق الكلام لاجله وفيما اشار الى ان صدقة الفطر لا يجب الا على الغني
 لان الاغنى لا يتصور الا منه والى ان الواجب الصرف الى الفقير لا اغناؤه الغني اثبات السابق والى ان
 وجوب الاداء يتعلق بطول المعسر لان اليوم من طوع العجز الى عجز بامتناعه وانما يغنيه عن المسئلة في ذلك
 اليوم اذا اذ فيه والى ان الواجب يتلذذ مطلق المال في غير اشتراط ما لا يعينه كالحنفية او الشعر
 او الزبيب او الدقيق او الدرام ولهذا تجزئ من اداء واحد من هذه الاغنى بغير عينه اذا اغناها بحصل
 مطلق المال وهذا المعنى اقرب مناسبة بالمتن والى ان الاولى اداؤها قبل الخروج الى المصلي
 ليستخرج من المسئلة ويحضر المصل فافترق ابا العزقوت العيال غير محتاج الى السوار والى ان اشار في مثل
 هذا اليوم الذي هو وقت الاشتغال بالصلة والى ان الاولى ان تصرف الى مسكين واحد لانه اتى الاغنى
 من التفرق عن المساكين وقد اعتبر الاغنى في الحديث وما كان معي المنصلي عليه فما شئت كان اكمل ولهذا قال

117

مطلبه في كل

الثابت

بعض جوامع الكلم

ابو حنيفة لا يوجب وان تغني به اشياء احب اليه و مراده الاغناء على لسؤال لان الاغناء مطلقا لا
والي ان الاول ان يصر بها الي فقره المسلمين وانجاز مرفها الي فقره اهل الذمة لان يوم عبيد الفقراء
المسلمين دون اهل الذمة فلهذا الحديث وامثاله من جوامع الكلم التي خفف بها النبي صلى الله عليه وسلم
جوامع الكلم ان خصصت بها فلا يقدر احد على الايقان مثلها وهوان كغيره وجيرة اللفظ كثير المعاني
لا يجوز نقله بالمعنى لانه عليه السلام كان مخصوصا مثل ذلك النظم لفصاحته فلا يقدر احد على ما كان
به منها قوله عليه السلام الخراج بالضران والغرم بالغنم العجاء جبار ولا ضرر ولا اضرار في الاسلام والبيعة
على المدعى المميز على انكر قد ثبت بكل منها جملة من المسائل ولما دلالة النص الى قوله
فطاع الطريق اما دلالة النص الى ما ثابت بدلالة النص فكذلك ابد ليد قوله فما ثبت
النص لغة لانما ثبت بالدلالة غير الدلالة لان الدلالة مصدر فلا يجوز ان يجربا لثابت فلا بد من زيادة
الثابت حتى جاز حمل ما ثبت عليه واحترز بقوله ما ثبت بمعنى النص لغة عن المقتضى وان ثبت بمعنى
شرعا او عقلا وكذا اعز المحذوف بمعنى النقلا معناه اذا المحذوف كما المذكور واحترز بقوله لا يشترط
عن القياس فان الدلالة غير القياس عند المحققين من متاخرنا كاسياني وليس المراد بقوله ما ثبت بمعنى النص
المعنى الذي يوجب ظاهر النظم فان ذكر من قبيل العجاء ولما المراد به المعنى الذي يؤدى اليه معنى اللفظ
فيكون سريته معنى المعنى اى بواسطة المعنى الثابت بظاهر النظم كلفظ مثله فانه اسم لفعول معلوم وهو
استعمال اللفظ التاديب في محل صالح له وهذا المعنى هو الموضوع له لغة وله معنى مقصوره فيبقى الى المعنى
اللفظي وهو الايلام الذي هو المقصوره وعلم على كونه لا يوجب امراته فلهذا شرعها او خففها وانظر
في غير جازمة المشبهة بحث لوجود معنى الضرب وهو الايذاء وهو مستفاد من المعنى اللفظي وليس بعين المعنى
اللفظي لانه لم يوضع له نص للضرب صون معلومة ومعنى مقصوره وهو الايلام فان ثابت معنى الايلام
ثابت بدلالة النص وكذا انتهى عن التايف في قوله تعد ولا تقل لهما اى فانه التايف اسم لفعول معلوم
لصورته وهو كونه كراهية عند التضييق والتبشيم والسماة عن شخصه وله معنى مقصوره لاجله ثبت اللفظ
وهو الاذي فان ثابت به هو ثابت بدلالة النص ومعنى الذي يفهم منه لغة فان العالم باوضاع اللفظ
يفهم باول السماع وغيره فاقول ان المقصود من حرمة التايف حرمة الايذاء وان لم يكن مجتمعا
اذ الدلالة اللفظية انما اعتمد فيها العلم بالوضع دون الراي ولهذا اخرج بهذا القيد القياس

فان

فان المعنى في القياس لا يفهم الا المجتهد لكل من يعرف اللفظ ثم توقف من حرمة الضرب والشم
والقتل فان الايذاء فيها فوق الايذاء في التايف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص
معناه دالا على تحريمها ولذلك سميت دلالة النص وفحواه لا عينه لان النص لم يتناول له لفظا
لكن لما كان المعنى الذي يخلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان
تداوله واليه اشارة المصنف بقوله والثابت بها اى بالدلالة كالثابت بها اى بالعجاء والاشارة
في كونه قطعيا الا عند التعارض فان العجاء والاشارة يقدمان على الدلالة اما ترجيح العجاء على
الدلالة فظاهره اما تقديمه الاشارة عليها فلا بد من الاشارة ونجد النظم والمعنى اللفظي في الدلالة لم
يوجد الا المعنى اللفظي فيقابل المعنيين وبقي النظم سائما في المعارض في الاشارة فنزجت بذلك مثال
تعارضها ما قال الكافي ان الكفارة تجب في القتل العمد لا تها لما وجبت في الخطا مع قيام العذر
بقوله تعد ومن قتل مؤمنا خطأ فمجرى رقة في العمد لا عذر فيه اولى ولكن هذه الدلالة عارضتها اشارة
قوله تعد ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم صاذا فانه يثير الى عدم وجوب الكفارة في العمد ذكر لانه
تعد جعل كل جزاء القتل ما فخرجنا الاشارة على الدلالة وقولنا حتى ثبت الحدود والكفارات
بها به ون القياس دليل على ان الثابت بالدلالة كالثابت بالعجاء والاشارة فاصلة ان العلم قد
اختلفوا في ان الدلالة هل هي عين القياس او غير فقال بعض المشايخ ان الدلالة هي عين القياس لانها الحكم
في غير المنصوص له فيجوز جدر في المنصوص وهذا القياس لكنه لا يحتاج الى قائل كثير فيكون قاطعا
مخرج بسببه عن قسم القياس وقال المحققون منهم كفى الامم وشمس الله ان الدلالة غير القياس
الا لان الحدود والكفارات تثبت بدلالة النص لا سيما ولم تثبت بالقياس فدل على ان الدلالة غير هذا
لان الكفارات شرعت سائرة للذنوب ما حية لا ثم وفيها معنى العقوبة والرجوع وكذا الحدود شرعت عقوبة
وجزاء وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للراي في معرفة مقاديرها ومعرفة ما يصلح لادانته الا انما وما يصلح
جزاء لان الحدود والكفارات مما تدرى بالثبوت فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة والثاني
ان القياس يختص به الفقهاء ولا يفهمه الا المجتهدون لتوقفه على معنى مستفاد من كلامه وذلك يعرف
الا بالاجتهاد واما دلالة النص فلا يختص بالفقهاء بل يتعلق بفهم العامة فلا يخفى على اهل
اللسان فقيها كان او غير لان ان لم يفهم احد او فهم بعض دون البعض فلا دلالة له في حيث اللفظ او الدلالة

اللفظية انما اعتبر بالنسبة الى كلام من هو عالم بالوضع حتى يعلم يقيناً انه ما رجم ما عثر باعتبار انه ما عثر
او صحت او عثر بل باعتبار انه زكي وهو محض فثبت هذا الحكم في غير بدلالة النقص لا سيما وفي
كونه زانيا حال الاحصان لا بالقياس الى كونه مفهوماً لثمة لا استنباطاً وكذا وجوب الكفارة على
الاعتراف باعتبار كونه اعرابياً بل لخصائمه على الصوم بالوقوع متعدياً حيث قال هلكت واهلكت لارسل
لله فقال له صلى الله عليه وسلم ماذا صنعت فقالوا فاعتت امرأتى في نهار رمضان متعدياً الحديث فاذ اوجرت
هذه الجناية من غير وجوب عليه الكفارة بالدلالة وكذا وجوبها اربع وجوب الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان
متعدياً ثابت بدلالة النقص الذي ورد في الوقوع وذلك لانها اوجباً للكفارة في الوقوع بعلته كونه جناية
على الصوم بالافساد لكونه موقوفاً للاسكان عن الخطرات المثلث وهذا لا وجوبها بطريق العقوبة والموت
في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفقد من جهة وقوعه جناية في هتك حرمة الشهر لا نفس الوقوع فانه ليس
بجناية بعينه لانه تقرر في بضع مملوك وهذا لو صدر في غير النهار لا يلزم منه شيء فعلى هذا الوجوب مضاف
الى مطلق الافساد والوقوع اكثره اية للافساد فكل الاكل والشرب وجد الافساد ولكن بطلت اخر فثبت الحكم
فيها بالظن الاول لان الجناية بالاكل والشرب فوق الجناية بالوقوع لان الصبر عنها اشد والداعية اليها اكثر
والطبع اليها اميل فليكون ثبوت الرجوع فيها احرر وحاصل ان معنى الصوم قهر النفس بمنعها عن اقتضاء شهوة
البطن والتمتع بالافعال على الا طهر وشهوة الفرج تابعة لشهوة البطن فالمنع من شهوة البطن اشد
فان الانسان قد يصبر عن الوقوع في هذه طويلاً ولا يصبر عن الاكل والشرب الا قليلاً فكان الامتناع عن هذه
الشهوة هو الاصل واليه الاشارة في قوله فان الصوم له وجب فكان احق بشرع الزاجر لا اعتبار باختلاف
الات الجناية بعد وجودها فان الغصا حجب بالقتل العمد سواء كان باسيف او بالسكين وغيرهما
واورد عليه بانه كيف يكون هذا لانه قد اشتبهت على العلماء المحققين وجوب الكفارة بالاكل والشرب وهو من
شان الدلالة ان يشترك في فهمها كل من يعرف اللغوية وان لم يكن مجتهداً ولا مختصاً بفهمها بعقد دون بعض
وليس كذلك فهنا الجيب بان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً كثبوت الكفارة في الاكل
فاما المعنى الذي يتعلق به فلا بد من كونه ظاهراً يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال
الاعتراف ثابت لثمة مفهوم لاهل اللسان بله شك وان اشتبه الثابت بذكر المعنى في غير موضع النقص
من اجل ان يتعلق الحكم بنفس الجناية او بالجناية الحقيقية بالوقوع فلا يقدح ذكر كونه دلالة

١١٨
اذ الشارح الدلالة كونه المعنى الذي يتعلق به الحكم ثابتاً لثمة ولا يشترط كونه الثابت بذلك المعنى في غير
المفهوم مما يعرفه اهل اللسان فثبت كذا في النفس في الوقوع اي مما ثبت بدلالة النقص
حكمه الوطى ناسياً في رمضان فانه لما ثبت كونه النسيان عند ذاك الاكل والشرب ناسياً لوجوب المحرم
الموجب لكونه عذراً وهو كونه النسيان مدفوعاً عنه خلفاً لغير واقف عليه من غير اختياره ومجبوراً
عليه طبعاً على وجه لا يضر فيه الا حرم العباد فكان مما اوجب مضافاً الى صاحب الحق فصار
هفوا وهذا معنى النسيان لثمة يعرفه كل احد فعلمنا به نظير ان ينظر المنصوص عليه وهو الوقوع فكان
الحكم ثابتاً في بدلالة الا بالقياس لما عرف انه معدول به عن القياس فلا يقاس عليه غيره قولك ولين
غلب وقوعه في الاكل جواب عما يقال الجاع ليس بنظر للاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب
عاقبة لانه وقت اداء الصوم النهار وهو وقت الاكل عادة ووقت الاسباب المقتضية الى الاكل من
النقص في الطعام وغير ذلك والصوم من يذيق شهوة الاكل فيجوز ان الاكل فينبغي في الانسان في النسيان
عالمها وهو ليس بوقت الجوع عادة وللصوم اثر في اصناف هذه الشهوة فان الصوم وجار لها
على ما جاز في الحديث فكان النسيان فيه نادراً فلا يلحق بالمنصوص الغالب لانه دون فلا يجاز عذراً
كالاكل والشرب ناسياً في الصلوة لانها فيها نادراً من كون الادكان وهبته المصلي بذكره تقرير
الجواب ان للاكل والشرب منزلة في اسباب الدعوة اليها ولكن الميل قاصر في حاله لانه لا يغلب البشر
فاما الجوع فقاصر في اسباب الدعوة اليه ولكنه كامل في حاله لان هذه الشهوة عند فطر الشبق يغلب
البشر حتى لا يقدر الصبر عنه عند هيجانها الا نادراً فانه يذهب من قلبه عند غلبته كل شيء مقصوده
وقضا حاجته فينسا ويان فصح الاستدلال وحذف طاع الطريق في الرد في قوله
واما المختص في زيادة ومما ثبت بدلالة النقص الجواب حد قطع الطريق على الرد
اي صاحب المخرجين لقطع الطريق وهذا لان قوله تعالى انما جزا الذين يحاربون الله ورسوله بعبادته قد
على حد قطع الطريق المباشرة وبدلالة يدل على ان الرد ايضاً حكم المباشرة ان المجل جزاء
المحاربة وهي تخفى بان يكون البعض ردة البعض حتى لو اشد اقدم انما هو انما هو انما هو
اليهم فيستوى فيه الرد في المباشرة ولهذا اشركوا في استحقاق التهمة في الغيبة وقطع الطريق
عادة لكونه هكذا بان يباشر البعض ويترصد البعض للذبح واخذ المال فيحصل قطع الطريق الكلي

ولو اشتغلوا بالقتال لتعد عليهم اخذ المال واما شرط القتل من واحد منهم وقد تحقق فاذا
وجب عليه الحد يجب على رده، لا يشترك في المحاربة فيشتري في الجارة ومما ثبت بدلالة النصوص
في الزنى وجوب طلاقها باللوامة عند يوسف ومحمد لما اذا التزنا اسم لفعل معلوم وهو قضا، شهوة من قبل
مشتهى خالي عن الملك وشبهته بسيف الماء لا يقدر الولد ولا ذكر يسمى سقاها وهذا المعنى موجود في اللوامة
مع الزيادة في الحرمة وسفح الماء اما في الحرمة فلا حرمة اللوامة لا تزويج حال او ما حرمة الزنا فيزول
بالتزويج واما في سفح الماء فلا بها اضرار الماء، على وجه لا يتخلل منه الولد اصلا او في الاشتقاق، مثله
فيثبت الحكم فيها بدلالة وكذا اوجب الى ابو نواز ومحمد القصاص بالقتل بالمشقة بدلالة قوله علم لا قود الا
بالسيف لانه يعاونه يدل على ان القصاص لا يتم الا بالسيف او لا يجب له لسبب القتل بالسيف
ولكن المفهوم من السيف لغة ان يقتل حرمة النفس بما لا تطبق البنية اي البدن احتمالا فيثبت
الحكم بهذا المعنى سائر الآيات كالحج العظم والحشة العظيمة والسكين بالدلالة وذلك لان القصاص
وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة تهتك حرمة النفس بما لا يبقى حيا صغارا فانما الجرح وتزريق
البنية فوسيلة الى الهلاك فما يكون بغير وسيلة اثم الجناية وجواب ابي حنيفة بوجوه الفصلين
المذكورين ان المعتد في باب العقوبة صفة الكال في السبب الموجب لها فلهذا نقصان من شبهة القول
فيورث الشبهة في السقوط فله جعلنا ناقض اصل في السببية والكمال في الجناية في نقص البنية
الا ان مما يكون قابلا في الظاهر من شبهة الجثة والباطل بارتقاء الدم وافتساد طبايعه من ارجاء اصل
جميعا حتى يقع الجناية قصد اكل النفس الحيوانية التي بها الحياة على صفة الكال فان الحياة
باغتلا لا ببنية الظاهر وانما كان التقويت الكمال بافسادها اصله وجوب القصاص فاذا افساد
اصدها لا يترتب عليه العقوبة الكاملة حتى لا يجرى كل واحد من الجرح والخشب فمات بحسب القصاص
عنده ايضا في الحديث بحسب القصاص في ظاهر الرواية جرح اوله بجرح وروى الطائفة عن ابي حنيفة ان القصاص
يجب بالجرح ما ياتي الى كانت ولا يجب بدونه فياتي الى كانت ولا نسلم ان الجرح على البدن وسيلة بل القصاص
مقتضى الجناية على البدن بقوله تعالى ان النفس بالانفس اذ المراد بالنفس البدن الجسماني عند المتكلمين
دون الروح المجردة لا يقول الحكماء فان غير قابل للجناية والجناية على البدن لا يتكامل الا بتزويج وارتقاء
الدم منه فلهذا احتجنا قال القاصم ابو زيد جرحا لو حيفه بوسيلة الظاهر مشبهة فلهذا وجب

فقد روي عن القصاص عند الامام في ظاهر الرواية جرح اوله بجرح

معها

معها القصاص وهذا منه استغفارة في الاحتيال للدرء وما قاله هو الطائفة الواضحة في تفسير القتل عند
فيكون الفتوى على قولها وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم اقتضى بوضع الحجر لما رخص اليهود من داس الجارية فماتت
به ويمكن ان يحنف لوان يقول بان محتملا لا يمكن قد حصل الجرح بالرضخ فلهذا منع القصاص في اشارة
الى الجواب عن فصل اللوامة بقوله الكامل في سفح الماء ما يهلك البشرد ذلك لانه ولذا الزنا هلك كما
لعدم من يقوم بقتله بقتله واجاب نفقته عليه اذ لا يمكن اجاب ذلك على ان في عدم ثبوت البنية
ولا على الامة لعجزها عن اكتساب الا اتفاق عليه فيقتضي الي هلاكه ولهذا اقر الله الزنا بالقتل حتى قال
ولا يقتل نفس النفس التي حرمت الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا اقر الرضا لا يترتب على ذلك الا قد علم
بخلاف المرأة فان النسبة لا تنقطع عنها بالزنى وهذا المعنى هو المؤثر في الزنا وكذا افساد الفرائض
واشتباه النسب دون تضييع المال لان تضييع المال قاصر في الاشر والحرمة لانه قد محل بالعزل لامة
بغير اذنها وفي المنكوحه باذنها وليس فيه افساد الفرائض ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا يتصور ذلك
في اللوامة وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بسبب الشهوة الداعية اليه من الطرفين فانه يقوم
بالرجل المرأة وكلا لهما منها ما يملك اليه فكان اسرع حصوله والزوج قد كان احرى الى الزجر واما
اللوامة فلا يرعب فيها الا القتل واما المفعول به ففي طيبة ما يمنع عنها ما عليه الجثة السليمة
فقصرت حاله فلا يكون مساوية لغيره فافسد الاستدلال بالكمال على القاصر فيما يسقط بالشبهة و
الترجيح يتأكد حرمة اللوامة على الزنا غير مؤثر في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون المعاني الخصوصية
بالزنا فلهذا لا يشر وافتساد الفرائض واشتباه النسب لا يوجب الحد بشرط الحد دون شرب البول
لوجود دعاء الطبع الى الخمر دون شرب البول وقال الشافعي في الكفان يجب القتل بعدد ما يمين
الخوف بدلالة النص الوارد في القتل الخطاء وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتم برقيقه مؤمنة
الاية وبدلالة النص الوارد في البين المنعقد وهو قوله فمؤمنا فمؤمنة فمؤمنة فمؤمنة فمؤمنة
الاية لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفان مع وجود العذر للمقتول الجناية فالقتل العذر الذي ليس
فيه عذر اولى للكان الجناية فيه وكذا لما وجبت في المعقودة باعتبار ضررهما كاذبة بالحق مع عدم
كونها في الاصل كذلك فوجبهما في الخمس وهو كاذبة في الاصل اولى للكان كاذبة في كذبة فوجبهما
العبادة والعقوبة اما كونها عبادة فلا يشرعت فكثرة كذبة عارية اثره جيرا لما ارتكب

والاشراب والرفع اليما صريح به وتحويل نسبة الاشراب من الجعل الى محبة وتحويل نسبة الرفع من الخطا
والسيان الى حكمها عند التصريح به وتحويل الاعراب الى الكناية ما هو منصوب مجرور في الالبين وما هو
مرفوع مجرور في الحديث فدل على ان هذه الاشياء وقيل المحذوف وزا مقتضى فحصل الفرق بينهما ان
الي الفرق الثاني بينهما بقوله ان المحذوف عموم دون المقتضى لان المحذوف في اقتصارا مع قيام الدليل عليه
والاختصاص في طريق اللغة فكانا ثابتا لفظا والعموم في اوصاف المنه لا في قبيل العموم بخلاف مقتضى
فانه امر شرعي ثبت ضرورة وقد ارتفعت بدو العموم فلا يصار اليه قوله وانما سقط عموم هذا الخبر
وهو قوله علمه رفع عن مقتضى الخطا والسيان وهذا جواب عن سوال يرد على ما ذكر من هذا الخبر وقيل المحذوف
دون المقتضى بان يقال المحذوف له عموم لما ذكرنا فلو كان هذا الخبر من قبيل المحذوف لكان له عموم وليس
لهذا الخبر عموم فدل على انه من قبيل المقتضى دون المحذوف او دل على بطلان ما ذكرتم من الفرق بينهما بالعموم
المحذوف وعدم عموم المقتضى تقدير الحواشي انه انما سقط عموم هذا الخبر لكون المحذوف مشتركا ولا عموم
للمشترك لانه من قبيل المقتضى وحاصله انه لا يراد من هذا الخبر ما هو المفهوم من ظاهر من رفع خبر الخطا
والسيان عن الامة لتحققها ووجودها في الامة فلو حمل على ظاهر يلزم الخلف خبر الصادق فله ثبوت
من تقدير محذوف وهو الحكم بغير رفع حكم الخطا والسيان في محله الشافعي به على حكم الدنيا والاخرة
لانه اما محذوف او مقتضى الكلامها عموم عنده ولهذا قال لا يرفع طلاق الخاطي والمكره عنده
ولا انفس الصوم بالاكل خطأ وتكرها عنده ولكن هذا مخالف لقاعدة تبيان المجاز لا عموم له عند
وهذا صار مجازا عن الحكم فانا المجاز قد يكون بالزيادة او بالنقصان كما عرف في اصوله لكن عندنا سقط
عموم هذا الخبر وانا المحذوف او المجاز عندنا جار عموم باعتبار المحذوف ههنا وهو الحكم بغير المشترك
بين حكم الدنيا وحكم الاخرة لا يخلو فيهما وقد اريد حكم الاخرة هو رفع الاثم بالا جماع فله ثبوت حكم الدنيا
وهو الجواز والفساد اذا لا عموم للمشترك وقد مر تحقيق كون الحكم مشتركا وما يرد عليه في باب ما يتركبه
الحقينة فله تعيين واعلم ان تحقيق الفرق بين المحذوف والمقتضى باختلاف سبب الامة ونحوه (السلامة)
ومن تابعها ونحو رتبها مشكوكا وكذا يشك جعلها من قبيل واحد كما احتج القاضي ابو زيد ومن تابعه
فانه يرد على كل من كلنا الطائفتين اشكال المخلص عنه الابتغاي الاصطلاح عند كل فريق متاورد
على الفرق الاخر فيقول الفرق بان المحذوف مجزئ للكلام والنسبة عند التصريح به والمقتضى مقدر لها

ان ح

غير صحيح فانه قد لا يتغير الكلام في المحذوف بعد التصريح به ايضا كما قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانجرت فانه لا يفتقر هذا الكلام الى محذوف شرعي مثل لظهوره اذا التقدير ضرب فانشق الحجر
فانجرت وكما قوله تعالى فاذي دلوه قال يا بشر اي هذا اعلمه تقديره فذرع دلوه فزار غله فاما
متعلقا بالحجر فقال يا بشر اي هذا اعلمه وكقوله تعالى فقلنا اذهبوا الى القوم كذبوا بآياتنا
فدعونا هم تدعي انفسهم فذهبوا بلبغا الرسالة فله يذنبوا واضروا على المكفر فدعونا هم
تدعي انفسهم في القرآن كثيرة وليمكن حمل هذه الاشياء على الاقتضاء عند هؤلاء لانها ليست
بامور شرعية وشرط المقتضى عندهم ان يكون شرعا فيكون من قبيل المحذوف فله تحقيق هذه
العلامة بينهما فرق على عكسه قد يتغير الكلام بالمقتضى عند التصريح به كما في قوله اعني عبدك
عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير بثوث البيع ملكا للمامور
فله يضاف اليه بان يصير ملكا له من حصة فيض في اليه حينئذ كانه قال اعني عبدك عني وهذا تغيير
فله يصلح ايضا فارقا بينهما ولو اجابوا بان العلامة الفارقة بينهما لزوم التفرقة عند التفرقة
به في جانب المقتضى وعدم لزومه في جانب المحذوف فانه قد لا يتفرقة المحذوف كما في قوله واسل
القدية لانه ضعيفا لانه قد لا يتفرقة المقتضى ايضا كما ذكرنا في قوله اعني عبدك عني فلم يوجب
لزوم التفرقة فيه ايضا فاستويا ولا نه اذا وجب كلا محتاج فيه الى الاضمار ولا يتغير الكلام بالتصريح
لا يعرف في هذه الصورة بانه فرائي القليلين هو فله يحصل الفرق بينهما في جميع الصور بالزوم
وعدمه وكذا المقررة في الخبر ليس هو باب المحذوف كما ذكرنا لان الكلام مقتضى بدونه لانه حتى لو صدر
عن غيره المعصوم لا محتاج فيه الى تقدير شرعي بل يحمل على الحقيقة انه امكن ولا يحمل على الكذب والحقا
قدرا الحكم في الخبر لضرون صدق المعصوم فكيف يكون هذا في باب اللغة بل هو باب الاقتضاء مع
التغيير بالتصريح به واما المسائل التي صحت فيها نيئة العموم وهي التي حملت على ان المقتضى
فليس من باب الاقتضاء على طريقهم لان المصدر في قوله طلق نفسك مثله ليس بمقدر ولا بمنزلة
لان معناه افعلى فاعلى التطلق والكلامان ينبغي ان غمضوا واحدا لان اصلها او جزم كان المصدر
هكذا في فية نيئة العموم واما الفرق الذي ذكره بان المحذوف امر لغوي والمقتضى شرعي
فهو ايضا مشكوك به كذا في مثله الاكل والشرب الخ ورجح قائم جعلوها من قبيل المقتضى ومنعوا

١٤١

الدين

العموم فيها الاجل مع ان اقتضاء الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان ليس شرعي
بل يعرف من لا يعرف الشرع وان قالوا بان مقتضى ما ثبت لمصلحة المذكور شرعا وعقلا فامكن
جعل هذه المسألة من قبيل الاقتضاء لكن على هذا التقدير لا يتحقق الفرق بهذا لأنه يلزم عليهم ان
يكونوا مثل قوله واسأل القرية من قبيل مقتضى دون المحذوف لانه ثابت بدلالة العقل باعتبار
ان توجه السؤال الى الجذر ان محال عقله فيصير مقتضى المحذوف من قبيل وهو ظاهر ف
مذهبهم على ان كون هذه المسألة من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا لان مقتضى بدل على المفعول
لغة والمقتضى ثابت ضروري بصحة الكلام شرعا وعقلا واتما الفرق بان مقتضى والمقتضى يكونان
مرادين للمتكلم بباب الاقتضاء لان قوله اعتق عبدك عني باللفظ الاعتراف والتسليم مقصودان لا مر
وباب المحذوف المراد هو المحذوف دون المخرج كالا هل دون القرية في قوله واسأل القرية فهو ايضا غير صحيح
لان المحذوف قد يكون ايضا مراداً مع المذكور لان قوله تعارفنا اضررت بعضا كالحج في نفيته ونظائره
المذكورة على انه لا نسلم ان مثل قوله واسأل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام على حذف الاهداء
وهو ثابت عقله والفرق الصحيح هو الفرق بالعموم في المحذوف وعدم العموم في مقتضى او الفرق بان مقتضى
شرطه ان يكون تبعاً للمقتضى ثابتاً بشرطه لا بشرط نفسه ولهذا لا يثبت بالاقتضاء ما لا يصلح
تبعاً حتى لو قال لعبد اعتق هذا العبد كفارة عينك لا يصح ولا يعتق العبد باقتضاء الامر للكثير
بالمال لان اهلية الاعتراف اصل لتساير مقتضيات فلا يصلح تبعاً لتساير مقتضياتها وكذا لا يجوز ان يجزى
الكفار مخاطبة بالشرع عند ثبوت الايمان اقتضاء لانه راسل العبادات فلا يصلح تبعاً
فالفرق الصحيح للمقتضى ان يقال انه ما ثبت تبعاً شرطاً لمصلحة المذكور شرعا وعقلا لا لغة
غير قابل للعموم فاحرز بقوله تبعاً عن مثل واسأل القرية لان الاهداء ليس يتبع القرية فلا يكون من
قبيل الاقتضاء ودخل بقيد عقله مثل الشراب والطعام والحال في مسألة الاكل والشرب والخروج
في الاقتضاء لانه ثابت عقله وخبر مثل قلني نفسك بقيد قوله لا لغة فان المصدر ثابت لغة ولهذا
صحت نيته الثلاث فيه والتعريف الذي ذكره المصنف تابعاً لفتح الاعلام ناقص برودة عليه النقوض المذكورة
واما بيان ورود الاشكال على طريق من لفرق بينهما بان علمائنا لو اتفقوا على ان مقتضى لا عموم له المحذوف
له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلها من قبيل واحد ولهذا السبب سلك المتأخرين طريقاً اخر لا يروا ان

التعريف الصحيح للمقتضى

العموم

العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل طلعتي نفسك وان خرجت او اكلت او شربت ففردوا بين
ما يقبل العموم فمقتضى محذوفاً وبين ما لا يقبله فمقتضى وضعوا علامات يميز بها المحذوف
عن مقتضى ويلزمهم ان يميزوا بين ما يقبله مقتضى وبعض افراد مقتضى وهو الثابت لغة لها عموم فمقتضى بطل
الطلاق قولهم بان مقتضى لا عموم له وحسب مقتضى عندهم جعل غير المذكور المذكور المذكور المذكور
وهو يشمل المحذوف ايضا المتحقق فيه ان هذا مقتضى ان كان امراً اصطلاحياً فلا مشاحة في
الاصطلاح فان لكل طائفة ان يصطلحوا بها شاءوا وان كان غير اصطلاحياً حتى قلنا ان يبرح مذهب
ان يقيم الدليل على ما ذكر لا يقال لو جعل المحذوف غيراً لمقتضى يصير مقتضى خاصاً فيبطل المحذوف في الربعة
المذكورة لانا نقول المحذوف في حكم المفعول فيكون اللفظ المنطوق والا عليه ولكن المحذوف في المعنى
معناه باحذونه الاقسام الاربعة فلا يبطلهم المحصر ولا عموم لمقتضى عندنا الى
قوله ولا يلزم ان احلف لا عموم لمقتضى عندنا يعني ان كان تحتها افراد لا تثبت جميعاً افعاده
على سبيل التمثيل والوقار الشافعي يؤوله عموم لانه كما منصور حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنقص
دون القياس والثابت بالنقص له عموم فكذا الثابت به ولنا ان العموم من عوارض النظم والمقتضى
غير مملووظ ولا كما للمفوض لغة فلا يعتد به وذلك لانه ثابت ضروري نصيبه المذكور شرعاً فيقدر بقدرها
كتناول الميتة ثباح بقدر سدر الرمي دون الشبه والخبر والتمويل وقد اندفعت الفروع بدون العموم
فلا يصار اليه بخلاف المنصور فان ثبوته اصدق غير ضروري في قبيل العموم كحل الذكوة يجوز تناوله
فوق الشبه وحمله وقوله فاذا ثبت ان مقتضى لا عموم له عندنا نصيبه نيته التحصيل لان التحصيل
فقر العام على بعض مسمياتها فلا يتصور مدونه حتى لو قال ان اكلت او شربت او لم يثبت فغير حرج
ونور طعام او شراباً او ثوباً بعينه لا يصدق لاقتضاء ولا ديانة لان الاكل والشرب واللبس سائر الاعمال
والماكول والمشروب والملبوس محال لها وهي غير مذكورة لغطا ولا دليل عليه لغة لانه اسم الفعل لا يكون
اسماً للمحل ولا ذكره يدل عليه لغة لكن الفعل لا يتصور بدون المحل عقله فيثبت اقتضاء لا عموم له
فلغته نيته التحصيل فان قلنا نقتل اكل وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق
المنطوق فيصير كقول لا اكل اكل و نيته التحصيل يصح فيه بالاتفاق فكذا فيما هو معناه قلنا
المصدر ثابت لغة هو الحال على الحقيقة لا على الافراد والعموم للأفراد دون الماهية كقوله

لا آكل الكافان الكاف في النفي فتعني فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذ لم يكن عاماً ينبغي ان لا يحث
بكل الكافان الحث بكل طعام وشراب ومكان آية العموم قلنا انما يحث بكل طعام والكافان لا يندرج تحت
ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد
منه فرد وانفراد الاكل اصلاً فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لان اللفظ يدل على جميع الافراد
بطريق المنطوق فالحث بكل طعام ليس للعموم بل لمصالح المحلوف عليه قوله وكذا لو قال ان اغتسل
الليلة فكذا ونور تخصيص الفاعل لان قال عنيث فلا نادون غير لم يصدق اصله لان الفاعل غير مذكور
وانما ثبت بطريق الاقتضاء فيبطل نية التحصيل بخلاف ما لو قال ان اغتسل اذ في هذه الدار اليوم حيث
يعلم نية تخصيص الفاعل فيما بين يديه تعذر ان الفاعل مذكور فيكون عاماً في موضع الشرط فيصح
تخصيصه لكنه خلاف ظاهره فله يصدق القافي لا يقال الفاعل في المسئلة الاولى ثابت لفظاً اذ لا بد للفعل
من الفاعل فلا يكون من قبيل يقتضي لاننا نقول الصيغة مبنية للمفعول فلا يكون لها دلالة على الفاعل لفظاً
لان لم يسم فاعله قوله وكذا لو قال ان خرجت ونور مكانا بعينه كبغداد مثلاً لا يصدق اصله لان
قوله ان خرجت وان دل على المصدر لفظاً لا بد من مكانا من حيث اللفظ وانما ثبت في الاقتضاء اذ لا بد
للمخرج من فلا يصح تخصيصه وكذا في مسئلة الاغتسال اذا نور تخصيصه لاسباب بان قال عنيث الاغتسال
من الجنابة لم يصدق اصله وعلى قوله انه يصدق بياناً وهو اختيار المحقق في هذه الرواية بني
كتاب الجدل انه نور التحصيل في المصدر وهو كذا لفظاً لان ذكر القول دل عليه فيقبل التحصيل كالنظر
على المصدر وجه ظاهر الرواية ان الاغتسال فعلاً واحداً لا محموله اذا العموم للمصدر دون القول فان وجوده
بالمباشرة فينوب بقدر ما يشره الفاعل وذكر الفعل غير دل على سببه لفظاً وانما ثبت اقتضاء اذ الاغتسال
لا بد من سبب فلا يعجز قوله كذا في قوله اعتذر لا يصح فيه نية الثلث ونية اباين لان لما امرها
بالاعتذار ولم يكن واجباً عليها قبل لا بد من تقدير ما يوجب اقتضاء ليعجز الامر فقدم الطلاق
عليه ضرورة صحة الامر والصورة ترتفع بالواحد الرجعي فلا حاجة الي اكثر منه والي اثبات وصفه لا بد
وهو البتة بقرينة وكذا في قوله انت طالق لا يصح نية الثلث والي ان يرفع به واحدة رجعية وكذا في قوله
طلقتك لان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللفظ لانها من حيث اللفظ
يدل على التصاق المرأة بالطلاق اذ كلاً اسم مستحق دل على مصدر قائم بالموصوف كعالم وقائم ولكن لا يدل

على

على قبوت الطلاق بطريق الاستدلال عن المتكلم بهذا اللفظ وانما اذكر امر شرعي ثابت اقتضاء
لفرقة صدقه في هذا الرصف فيقتضي طلاقاً سابقاً ليعجز الوصف بذكر عليه وذكر يقتضي انما
من قبل الزوج فكان قالاً مطلقاً فانت طالق فله يصح فيه نية الثلث وحاصله ان النية انما يصح
في المصغرة والمذكور ههنا لفظ طالق وهو صفة المرأة فذكر وان دل على طلاق وهو صفة المرأة
لغة لكن المرأة باوصافها ليست باسم للطلاق ولا الفعل الا يتقاع الصادر من الزوج ولا لا اثر
فعله وهو الوقوع فلا يكون الطلاق المذكور الذي هو صفة المرأة محلاً للنية وانما ثبت الطلاق
الواقع بهذا الكلام شرعاً من قبل الزوج اقتضاء فلا يصح فيه التعميم فان قيل الطلاق ثبت
من المتكلم بطريق الاثبات كيف يكون ثابتاً اقتضاءً والمقتضي متقدم والطلاق انما ثبت بهذا اللفظ
فيكون متأخراً فيكون من باب العيان فيصح فيه نية الثلث قلنا الجواب عنه من وجهين
أحدهما انه وان كان هذا اللفظ لا نشأ شرعاً لكنه اجازي لفظاً وليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ
للاشياء انما يسميه معنى الاخبار بالكلية بوضعه لا بشأراً ابتدأ به الشرع اعتبره جميع اوضاعه
الاوضاع الدعوية ولهذا لا نشأ الفاظاً تدل على ثبوت معانيها كالفاظ الماضي فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة الاخبار بحجب كون المرأة موصوفة به في الحال فوجب الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاءً فلا يصح فيه نية الثلث وثانيهما ان قوله انت طالق
يؤيد على الطلاق الذي هو صفة المرأة لفظاً وعما التعليل الذي هو صفة الرجل اقتضاءً فالذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متقدم في ذاته وانما المتعدد في التطبيق حقيقة وباعتبار تعدد
بتعدد لازمه وهو الطلاق الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا لا يصح فيه نية الثلث
في صفة الرجل لكونه ثابتاً اقتضاءً هذا الوجه مذكور في الهداية لا يقال لوصح قولكم بان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لان ينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث في قوله انت طالق طلقاً
لان قوله طلاقاً صفة المرأة بلا شك مع انه جاز فيه نية الثلث لاننا نقول اذا نوي الثلث تعين ان
المراد بالطلاق هو التطبيق فيكون مصدراً للفعل محذوف وتقبل يروى انت طالق لاني طلقك تطبيقاً
لما قبله بخلاف قوله انت باين حيث يصح فيه نية الثلث وان كان صفة البينة ثابتة اقتضاءً
فيكون هذا الكلام في الحقيقة جواباً عما يقال انكم قلتم في قوله انت طالق ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء

في الحال

امر شرعي لا يخفى فيكون ثابتاً اقتضاه فلا يصح فيه نيّة الثلث فيقال ثبوت البيئونة
من المتكلم بقوله انت باين ايضاً امر شرعي فيصح فيه نيّة الثلث تقدر الجواب
انما سلمنا ان البيئونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكنّها متوقفة الى بيئونة ناقصة تقطع
المكمل ثابتة للزوج في الحال وهي البيئونة الصغرى بما دون الثلث وهي يمكن رفعها بالتزوج
والكمال تقطع الحل اي حل المحلية بان لا تبقى المرأة محللاً للنكاح ما حقه قبل دخول زوج اخر وهو
البيئونة الكبرى بالثلاث فيصح كذا ولهد من النوعين مقتضى اللفظ ومحتالاه فاذا نور الثلث
فقد عين احد محتمليه فيصح تعيينه فيصح الثلث ضمناً لنيّة احد محتمليه وهو البيئونة
الخالصة لا قصد المعدد ورب شبهة مثبتة ضمناً لا قصد المكمل في المصوب ثبت للغير
في ضمير الظاهر شرعاً لا قصداً بالغصب بخلاف الطلاق في قوله انت طالق لانه لا اتصال بالمحل
في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطى وغيره لانه حكم في ازالة الملك معلق بالشرط وهو
انقضاء العدة وحكم في ازالة حل المحلية فيعلق بكمال العدة وهو الثلث فيحكم بالثبات في الحال
انما هو انعقاد اللفظ على توجب الحكم في اذانه واثره ما يحتمل ان يكون زوال الملك بانقضاء العدة
او زوال الحل بكمال العدة وهذا الانعقاد في ذاته غير متزوج لانه انما يوصف بالكمال والنقصان بعد
الاتصال بالمحل فقد ذكرنا ان اتصالاً بالمحل معلق بشرط انقضاء العدة فيكون عداً ما قبله فلا تعلل
فيه نيّة الثلث عند اتصالاً بالمحل انما يتزوج بذكر العدة الذي هو اصله في التنويع فلو صحّت نيّة
الثلث هنا يلزم ان ثبات العدة في مقتضى قصد الالف ضمناً وهذا بخلاف قوله طلق نفسك حيث
يصح فيه نيّة الثلث لانه معناه افعلى فعلى الطلاق فيثبوت لمصدره في المستقبل بطريق اللفظ
فيكون كالمسفوظ كسائر الالف فيقع عند الاطلاق على الاقل مع احتمالاً للكل بالنيّة وفي قوله ان حيث
فبعد حرّ يصح نيّة السؤديانة لا قصداً وقا القاضي ابو الهيثم لا يصدق في اية ايضاً
لانه ذكر الفكاك لا عموم له فلا يحتمل التخصيص وجه الظاهر ان ذكر الفكاك في المصدر لغة وهو
فككته في موضع الشرط فصار عاماً بصفاة لان الخروج متزوج في نفسه اذ هو عبارة عن الانفصال
الى مكان قصده وذكر قد يكون قربة وقد يكون بعيداً والشرع قد ثبت على البعيد احكاماً لا تتعلق بغيره
فاختلف باختلاف احكامها فتصح نيّة احدى فيها بينه وبين الله تعالى وان لم يصدقه القاضي لما فيه

من الحنفية

من التخصيف عليه بخلاف نيّة المكمل لمعداً مثله او نيّة سبب الخروج كالزيارة والنجاة وغيرها
حيث لا يصح لانه ثبت اقتضاه فلا يقبل العموم فلا يصح نيّة التخصيص بخلاف قوله طلقك
حيث لا يصح فيه نيّة الثلث مع انه يدل على المصدر لغة كدلالة طلق نفسك لانه المصدر يدل
عليه طلقت مصدر مضي وانعدم فلا يقبل التعميم اولاً في قوله طلق نفسك نفس الطلاق ووجود الفعل
في الزمان الماضي ونفس الفعل حال وجوده لا يتعدى بالعزيمة كالضربة لا تقرب ضربتين بالعزيمة
فلهذا لا يقبل فيه نيّة الثلث ولا يلزم اذا خلف الى قوله وعلى هذا قلنا
هذا جواب عما يؤيد على الكلام السابق بان يقال قد قلتم بان الثابت بالاقتضاء لا يقبل العموم
فلا يصح فيه نيّة التخصيص وهذه المسئلة وهي ما اذا حل لا يسكن فلا نافي من الدار ونور السكنى
في بيت واحد يصح نيّته مع انه ثابت اقتضاء باعتبار ان المسكنة لا يذللها ويحركها بغير الجواب
ان المسكنة نوعان قاصرة وهي ان تكون في دار واحدة وكاملة وهي المسكنة في بيت واحد في بيت واحد
لا تكفر من بيت واحد مقتضى بل من باب نيّة احد محتملي اللفظ او احد نوعي الحبس وهذا ان المسكنة
اسم للفعل يتوهم بها على سبيل المشاركة وهي لما تحقق في كل واحد من الكمال اذا كان في بيت واحد
لانه يتغير في كل واحد منهما الى صاحبه في السكنى واما في الدار فيجوز الاتصال في نوع السكنى من
اراقة الماء وغسل الثوب والتمتع لا في اصل السكنى لكن في اطلاقه ولم ينو شيئا حيث يحاذي السكنى
لان السكنى في دار واحدة يقيم في مسكنة عرفاً وان كان كل واحد ساكناً في بيت فاذا نور المسكنة في بيت
واحد فقد نور حقيقة كاملة فصحت نيّته وعند الاطلاق يرد القاصر للزوج وعلى هذا
قلت في قوله ولا يلزم قوله الصغير وعلى هذا انما ان مقتضى ثبت شرط الصحة المذكور
ضرورة قلنا فيمن قال لغيره اعنتك عبدك عنى باللفظ فاعترف بيقع العتق على الامر على اللفظ
لما مولاه امره امره بالاعتناق عنه بنقض البيع منه اي من الامر اقتضاء لمحقق الاعتناق
عنه اذ اعنت في ما لا يملكه ابن آدم والله يتوقف على البيع في هذه الصورة لتعينه سبباً بولائه
قوله عنى باللفظ وثبت البيع متقدماً على الاعتناق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتناق
عليه فكانه قال بيع عبدك حتى باللفظ وكنى وكيلي باعتاقه ولما كان شرطاً كان تبعاً له اذ الشرط اتباع
فتثبت امره المقتضى وهو البيع بشرط المقتضى وهو العتق لا بشرط نفسه اظهرك بالتبعية كالعبد

الزوي

والمرأة والمجنون يصير مفعولاً لا مفعولاً من المولى والزور والسرقة حتى سقط القبول المذكور
هو كذا البيع ولا يثبت فيه خيار العيب والردية ولا يشترط كونه مقدراً للتسليم حتى صح الامتناع
الآتي ويعتبر الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيّاً ما دوننا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه
ليس بأهل الاعتاق وإن كان أهلاً للبيع فلو عجز المقتضى واعتبر فمأوراً الحاجة ويكون كالمذكور صريحاً
كما قال الشافعي يثبت إيجاب المقتضى وهو البيع بشرط نفسه ويعتبر أهلية البيع لا غير ويشترط
فيه القبول ويثبت فيه الخيارات وليس كذلك فدل على أنه ليس كالمذكور صريحاً وهذا قول الجمهور
قال غيره اعتق عبدك عن غير شيء فاعتقه إن العتق يقع عن الأمر وثبت الهبة اقتضاه لا يثبت
البيع في المسئلة فاستغنيت إيجاب الهبة ثابتة أيضاً بالاعتاق فيثبت بشرط الاعتاق وسقط
اعتبار شرطه وهو القبول كسقوط اعتبار القبول في البيع بل إيجاب الركن أقوى في الشرط وكما سقط
القبول في البيع الفاسد فيما إذا قال اعتق عبدك عن غير شيء وقال إياي أبو حنيفة محمد بن سليمان
المعتق يبيع للمقتضى لكن القبول ليس من جنس القبول إذا القبول فغلبت حسي والقبول قولاً فلا يلزم
من سقوط القول سقوط الفعل فلا يقاس عليه ولا دونه إن ليس القبول من جنس القبول لثبوت السقوط
هذا وفي بعض النسخ ولكن النسخة الصحيحة أن يقال لا يثبت البيع من جنس القبول مكان القبول
دونه إن ليس القبول من جنس القبول لثبوت السقوط فلا يسقط به إيجاب القول الذي هو المقتضى الاحتياط
وهو القبول في الهبة وإيجاب القبول في البيع فثبت السقوط كما سقط الاحتياط والقبول في البيع
فإذا سقط فيه الركنان فاصحها أولى وكذا من قال بغيره بغيره هذا القول بكذا إذا قطع فقطع ولم يقبل
ثم البيع بدون القبول صريحاً لكنه اكتفى عنه بدلالة القطع فاحتمل القبول السقوط ويحقق الفرق
بين القبول والقبول حيث سقط أحدهما دون الآخر بالاعتاق إن المقتضى قول غير مذكور حقيقة جلد
كالمذكور شرعاً والقبول أيضاً قول اعتبر شرعاً فيكون من جنس فيصح أن يسقط شرعاً عن شيء من الكلام
أخرقنا القبول ففعل حسن حتى قلنا يجوز أن يسقط اعتباراً بطريق الاقتضاء لأن المقتضى قول القبول
ليس من جنس القول دون القول فلا يجوز أن يسقط لاجل ما هو أقوى منه وهذا معنى قوله ولا هو دونه
لثبوت هذا لما قلنا أن المقتضى يبيع فلا يثبت به إلا البيع بغيراً وهذا قولنا لا تخاطب
القول بالشرائح بشرط تقديم الإيمان اقتضاء لأنه يلزم منه كون الإيمان الذي هو راسل العبادات

تبعاً وكذا القول الرجل لعبدك كقول هذا المبدأ عن مبنك فاعتقه لا يبيع ولا يملك في المأمور اقتضاء
إن أهلية الاعتاق بالحرية وهي أصل فلا يثبت بالاعتناء وكذا القول تزويج أربعاً لا يثبت العتق
اقتضاء لما بيننا وهذا بخلاف الفاسد فإنه مشروع بإصله دون وصفه فيعتبر بالعلم بالحكم
لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلاً فاحتمل الفاسد سقوط القبول عنه نظر إلى أصله وإن
لم يحتل نظر إلى وصفه فيصح إسقاطه اقتضاء لأنه دليل السقوط فيعمل بما يحتله وقيل في
الفرق أن القبول في البيع الفاسد ليس بشرط أهلية فإن الجائر يعاد دون القبول الفاسد ليس
بأصل نفسه بل هو ملحق بالجائر لكنه لضعفه احتاج إلى القبول فإذا ثبت في ضمن العتق بقول
به فصار كالجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبول وأما الهبة فلا يمكن إسقاط القبول فيها
لأن شرط أصلها الإبرار أن الهبة الجائزة لا تعمل إلا بالقبول في المسئلة إن ماليتها العبد وإن
تلفت بالاعتاق ولم يحصل يد العبد شيء منها ولكن في حيث أن العبد ينفق به فينقل في
أدى قبضه ذكره يكتفى في البيع الفاسد دون الهبة على أن عندنا لا ينعى العتق عن المأمور في بيع
الفاسد أيضاً لأن الملك لا يقع فيه إلا بالقبول لم يوجد كذا في الهبة ولا يلزم قوله
تصغيراً في قوله ثم إن ثابت بمقتضى النسخ ولا يلزم إيجاباً على ما ذكرنا من أن المقتضى ثبت
ضرورة بقدر الحاجة فلم يظهر أثره فيما رواه هذه المسئلة وهي قول الجمهور لا يبيع بغيره ولا يعرفه
بالحرية ويكونها أمه هذا ولدي حيث يثبت نصيبه ولو صدقته أمه المعروفة بموت المقتضى
وأدعت ميراثاً منه بالنكاح فإنها تأخذ الميراث ولم يثبت الفرض في هذه المسئلة لا مقتضى للنسب
أدعوى المولود اقتداءً بالنكاح الأم اقتضاء ثم يحل النكاح كما يصرح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجعل
النكاح قائماً إلى موت الزوج حتى يكون لها الميراث فلو كان نبوت المقتضى باعتبار الحاجة لما ظهر أثره
فيما رواه وهو لا أثر لعدم الحاجة إليه فاجاب عن هذه الأيراد بحجج الجواب الأولى على تقدير المنع
من الأصل بأن يقال لا تملك بان النكاح ههنا ثابت بالاعتناء حتى يرد ما ذكرتم بل يثبت بدلالة النسخ
أو باشارته إلى بدلالة النسخ على الأقوال بالنسب أو اشارته إلى أنه لا ينعى ههنا نفس الكتاب والسنة
وهذا لأنه الولد عادة لا يكون بالولد والمدة فكان التنصيص على الولد تنصيصاً عاماً والولد والوالدة دلالة
أو إشارته إلى التنصيص على الآخر على أن الآخر أخوه إذا أخوة أمراً صافي لا تنصير من شخصين والثابت

بدلالة النقص فيكون ثابت بالنقص فلا يكون ضروريا فيعم ويظهر اثره فيلزم موضوع الحاجة
 بخلاف المعتق والموافق الثاني على تقدير التسليم واليه اشار بقوله على ان اقتضاه النكاح ههنا كافتقار
 البيع المذكور في قوله اعتق عبدك عن بالغ درهم لكن مقتضى وهو النكاح ههنا غير متزوج الي نكاح بجلب
 الارش والي نكاح لا يجلبه فبعد ما ثبت النكاح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مقتضى بل
 لانعدام الدليل المزيل له فعرفنا ان النكاح منتقضي بغيرها بالموت وانتهى النكاح بالموت بسبب الميراث
 اذ الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه ومن لوازم النكاح الارش اذا لم يوجد المان من ريق وكفر وهما عارضان
 والا اصل عدمهما هذا تقرير ما في الكتاب ولما قيل ان يقول ان بقا النكاح الي الموت على هذا التقدير ثابت
 بالاستصحاب وهو لا يصح بلزما وان صحح دافعا وثبوت الميراث من قبيل الالتزام على بقية الورثة
 ولهذا قلنا ان حيوة المفقود لما كانت بالاستصحاب لا تصلح سببا للارث غير ان صحة دافعة
 لا يبرك الخيرة فلا وليا يقال ان النكاح اذا ثبت فثبت احي لا يصح التوقيت فيه فكان النكاح
 بالدليل دون الاستصحاب بخلاف حيوة المفقود ثم ان ثبت بمقتضى النظر في قوله وفي الناس

ثبت

ان

ان الاشارة لا يحتمل الخصوم ايضا لانها لا تحتمل اذ العموم فيما سبق الكلام لاجله فاما ما يقع
 بطريق الاشارة من غير ان يكون سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنقص فلا يكون في معنى العموم حتى
 يحتمل التخصيص ومن الناس من عمل في النقص الى قوله ومنها ما قال الشافعي
 لما فرغ من بيان وجوه الاستدلالات الصحيحة شرع في الرد على الاستدلالات الفاسدة فقال ومن
 الناس من عمل في النقص الى استدلالها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا من الوجوه الصحيحة وهي فاسدة
 عندنا منها من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق وبعض الخنايلة
 ان التخصيص على الشيء باسمه العلم موجب في الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء والراد
 بالعلم ههنا ما يدل على الذات دون الصفة سواء كان اسم جنس واسم علم ولم يرد به العلم
 بالمصطلح بين النخاعة ويسمى هذا مفصوم اللقب كقوله علمه في خمس من الابرشاة يدل على انه
 لا يجب الاربع وما دونه ولا يجب الشاة في خمس من البقر ولا يجوز اذ اخرج الشاة مكانها
 عندهم استدلالهم لمذهبهم بان الاشارة فهموا عدم وجوب الاعتسار بالاكسال وهو ان
 يفتر الذكرا بعد الايلة ج قبل الانزال من قوله علمه المار من المار ان الاعتسار واجب بالمني
 فان الماء الاول هو الموطر والثاني هو المني ومن النسبية والاعتسار كانوا من اهل الدسان
 وفتح العرب وقد فهموا التخصيص منه حتى استدلو به على نفي وجوب الاعتسار بالاكسال
 لحد الماء ولو لم يكن التخصيص باسم الماء موجبا للنفي عما عداه لما صحح استدلالهم على ذلك
 ولان التخصيص باسم الشيء لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء
 ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وهذا الاستدلال عندنا فاسد والتخصيص باسم الشيء
 لا يدل على نفي الحكم عما عداه وهو مذهب الجمهور لان قوله تعد ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الآيات
 ان يشار اليه الا ان يقول ان شاربه ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالخذ دون غير من الاوقات
 في المستقبل كبعد الغد وبعد شهر او سنة ونحوها وكذا قوله تعالى فلا تطعموا فيه من ارجع الا شهر
 الحنم انفسكم ثم لم يدل تخصيص النهي في الا شهر الحنم على اباحة التطعم في غيرها وكذا قوله علم
 لا يبرون احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة
 دون غيرها من اسباب الاغتسال كالحيف والنفاس وامثله اكثر من ان يحصى ولانه لو وجب

لا يستدل الا بالفاسد

هو انه للتخصيص

التنصيص باسم الشئ التخصيص يلزم اصد الامرين المحتجعين وهو ترجيح القياس على النقص
او انسداد باب القياس وذلك لان الحكم بالعلة لا يستلزم مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النقص
اذ التعليل بقابلية النقص يؤدي الى ابطاله اذا التقدر ان النقص يدل على نفي الحكم عما عداه
وموضع القياس داخل فيما عداه فحينئذ يقع التعارض من القياس ومفهومه والنقص فيلزم
اما ابطال القياس ان رجحنا المفهوم او ابطال المفهوم ان رجحنا القياس نوضح ان النبي صلى
يقين الربوة الاشياء الستة وهذا النقص معلول باجماع القاسين فالتنصيص على الاشياء
ان اوجب نفي الحكم عما عداها فان جاز تعديه حكم النقص الى غير الاشياء الستة يلزم ترجيح
القياس على النقص بالضرورة وان لم يجز يلزم انسداد باب القياس وهو مفتوح واما انسداد
الانصار على انحصار الغسل على الماء فليس كما توهم الحنفية دلالة التنصيص على التخصيص بل لا يلزم
المعرفة الموجبة للاستغراق عند عدم المفهوم وعندنا هو كذا ذكر اي هذا اللزم للاستغراق والاحكام
كم فتمت الانصار لكن لا دل الدليل وهو الاجماع على وجوب الاعتسالي من الحيض والنفاس ايضا
نفي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمعنى وصادرا لجميع الاعتسالات المتعلقة
بالمعنى وصادرا لجميع الاعتسالات المتعلقة بالمعنى من غير ان يثبت بغيره وهو محقق
فيما يتعلق بعين الماء دون الحيض والنفاس فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الغسل بالاكسال
الماء فاجاب عن هذا بقوله عز ان المآثر اثبت فيه فقد دل ان المآثر اثاره يثبت عيانا كانه حقيقة
الانزال ومرة دلالة كانه التقاء الختان في سبب لزوم المآثر فاقيم مقامه لكونه امرا خفيا
كالنوم اقيم مقام الخوض لتعدد الوقوف عليه والفايدة غير محصورة على نفي الحكم عما عداه
بله فوايد منها ان يتاقتل المشبهة بآلة النقص وثبتت الحكم بها في غير المنصوص لشدته
الاجتهاد وتوابعه وهذا المعنى لا يحصى اذا رد النقص متينا ولا للمفسر لانه حينئذ يكون الحكم
جميع الصور ثابتا بالنقص فلا يحتاج الى الاستنباط ومنها كون المنصوص اهم وتفضيله على
غيره كما خص حرمة الظلمة الاشد الحرمة تفضيله لها مع حرمة الظلمة غير هادئ حكى عن
الثاني ان التنصيص بفرد محصور يدل على نفي الحكم عن غير واليه مال صاحب الهبة لانه
اثبات الحكم في غير ابطال العدة والمنصوص استدلال بقوله علم خمس من الفواسق يقتلن

بالد

في العلم والحرمة وبقوله اعلنت لنا ميتتان ودمان الحديث فان ذكر يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور
والصحيح من المذهب ان التنصيص باسم الشئ لا يدل على النفي فيما عداه وان كان في العدة والمحصور
والحكم في غير المذكور انما يثبت بدلالة النقص فلا يوجب ابطال العدة المنصوص ومنها
قال الشافعي بان الحكم متى غلق بشرط او اضيف الى الحكم الى معنى بوصف خاص اوجب ذلك التعليل
بالشرط والاضافة الى المعنى بالوصف الخاص نفي الحكم عن عدم ذلك الشرط او عدم ذلك الوصف ولهذا لا يلزم
ان عدم الوصف والشرط يوجب عدم الحكم عند ذلك فغلق لم يجز نكاح الامة عند فوات الوصف وهو اليمان
او الشرط وهو عدم طول الحرية المذكور من قولهم ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات
فمنها ملكات ما نكح من فتاياتكم المومنات اي من لم يمكنه زيادة يمكنه نكاح الخديرات فليكن ملكة
من الامار المومنات فانه قد رخصها علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرية وقيد الغشيات بالمومنات
اوجب ذلك فساد النكاح عند عدم الوصف او الشرط وعند وجود الطول لا يجوز نكاح الامة اصله وعند
عدمه يجوز نكاح الامة المومنة دون الكافرة فبان نكاح الامة عند متعلق بارتبة شرط وسو شرط
المتفق عليه من عدم الحرية تحتها وهو عدم طول الحرية وكون الامة مومنة وخشية العنت وهو انما
وان لا يكون تحتها امة اخرى بنكاح او بملك عين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري لما فيه من استرقاق
الولد والضرورة انما يحقق عند استنجاخ هذه الترابا ومعرفة قولنا اذا اضيف الى معنى بوصف خاص انه اذا
الحكم باسم عام مقتيد بوصف خاص كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكاة عامر في جنسه ووصف الغنم
محقق بعضه لا بملكه فاستدليله ان الحكم مختص بالسائمة دون غيرها بخلاف قوله تعالى حكم
بها النبيون الذين اسلموا فان وصف الاسلام ليس بمحقق ببعض النبيين حتى يدل على نفي الحكم عما
عداه بل هذا وصف لجميع النبيين اجمع كقوله تعالى وما من دابة الا الاثر فان الارض ليست بمحقق ببعض
الدواب وكقوله علمه كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد ليس بمحقق ببعض الحيوانات
بل بجميع الجميع وكذا الاجرام اذا كانت حاملة لانها لا ينفك عنها فلو كانت حاملة لانها لا ينفك عنها فلو كانت حاملة
لانفكها في العدة الا اذا كانت حاملة لانها لا ينفك عنها فلو كانت حاملة لانها لا ينفك عنها فلو كانت حاملة
وان كن اولاد حمل فنفقوا عليهم في فسوهم وجوب النفقة عند عدم الشرط وهو الحمل فلا يجب النفقة
للميتة في العدة اذا لم يكن حامله وكذا اذا كان في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الزانية

علق بالقوله وهذا
بناء على قوله
ومنها امر العدة بالزوجه
الفاسدة ما قلنا
الساقية ان الحكم متى

ثبت
ان

تابعه موصفاً من سائر صفاته قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انتم تعلمون ان الله اعلم بما كنتم تعملون
حرمة بنت المرأة عند عدم هذا الوصف بان لم تكن بنت نسائها والزنا محققاتها ليست من سائرنا
فلا ثبتت حرمة المصاهرة به فيجوز تزويج بنت الميراثية بها وكذا قال ان نفي المرأة اذا امتنع
عن كل ما تلبس اللعان عند عرض القاض عليها يجب عليها حذر الزنا لان دور الحد عنها مقيد بها في كل ما
اللعان في قوله ويد راعها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالعهده لئن كان الكاذب انما يدين
ههنا الحد بالاجماع فيكون معنى الآية الحاكم انما يدفع الحد عن المرأة بعد ما قال لها الزوج انت قد نبت
بشرط ان تشهد اربع شهادات ان تحلف اربع حشرات بقول كل مرة اشهد بالله انه لئن كان الكاذب
فيما رماني به فزانيا فاذا امتنع عنها يجب عليها حذر الزنا عند وهذا يتبع على
انه الحق الوصف الى قوله وانا نقول اقضي درجات وهذا اي ما ذكرنا في قوله من الحكم
اذا كانت معلقة بوصف خاص تنفي بانتفاء مبنى عما انما افق هو الحق الوصف بالشرط في
كونه موجبا للعدم عند عدم اعتبار ان اثر الوصف في المنع كما اثر الشرط بل يدان الحكم بتوقفه على
الوصف كتوقفه على الشرط فانه لولا الوصف لكان الحكم ثابتا بطلان الاسم كانه لولا الشرط لكان الحكم ثابتا
بطلان العلة واعتبار ان الشافعي التعليل بالشرط عاملا في منع الحكم ومنه السبب في الشرط يمنع الحكم
الشيء في الحكم ويؤخره الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد في الحال فكان السبب عند وجوده
في الحال لكنه تراخي حكمه الى زمان وجود الشرط فكان عدم الحكم في الحال عند مضاف الى عدم الشرط كشرط
الخيار في البيع والتأجيل في الدين وازداده الطلاق الى الغد فانه يمنع الحكم دون السبب الا ان قوله
انت طالق علة للطلاق وهو موجود في قوله انت طالق ان دخلت الدار وانما تراخي حكمه لاجل الشرط الذي
اثره في جعل الموجود معدوما وانما اثره في منع ترتب الحكم عليه فان ثبوته عرف بالشرع فجاز تعلله
بما منع الحكم كذا في الحسيات فان تعليل الفدية لا يؤثر في علة سقوطه وهو المنع والاعلام
وانما يؤثر في منع الحكم وهو سقوطه لانه لا يجرى الا ان افق هو اعتبار التعليل بالشرط عاملا في منع الحكم
دون السبب بطلان تعليل الطلاق والعقاق بالملك حتى يطرأ قوله لاجنبية ان تروى جرك فانت طالق وقوله لعبد
ان اشترى كرك فانت حر وذكرا ان السبب لما كان موجودا عند في الحال لا يبدل انعقاده من صحته وهو ملك
التكليف في الطلاق وملك الميراث في العتاق وله وجود فاذا خلا المحل عن الملك لعنا فصار كقوله لاجنبية

ان دخل

ان دخلت الدار فانت طالق ولا جلة لكونه زائرا لا فاعى رحمة تعجيل الفذر المعلق بان قال الله عليه
ان انصدق عشرة درهم ان قدم فلان فلو اذني قبل قدومه جاز عند لان السبب موجود على اصله
والاداء بعد السبب جاز في تعجيل الزكاة قبل الحول وكذا اجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب للكفارة بدليل اضافة الكفارة اليها
فيقال كفارة اليمين والحنث شرط لوجوب الاداء فيكون السبب ايسر وجوب الكفارة وهو اليمين
حاصل على اصله اي على اصل الشافعي وجوب الاداء متراخي عنه اي عن السبب بالشرط وهو الحنث فلا يمنع
جواز التعجيل كتعجيل الدين المؤجل وكان على هذا سقي ان يجوز عند الكفارة بالصوم قبل الحنث لوجود
السبب فاشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث جواز التعجيل في الاول دون الثاني
بقوله والمالي يحتل الفصل بين الوجوب وجوب الاداء اذا المال بغير الفعل الذي هو الاداء فجاز ان
يتصف المال بالوجوب وجوب الاداء تراخي الزمان وجود الشرط فاما البدني فلا يحتل الفصل
بين وجوبه وجوب ادائه اذ الصلوة والصوم ليسا الا فعلين معلومين فوجوبهما لا يكون الا بوجوب
ادائهما ولما تراخي وجوب وجوب الاداء الى زمان وجد الشرط بالاجماع لم يمتنع نفس الوجوب الا بغير
الفصل بينهما والتقدير بخلافه فلا يجوز الاداء قبله البدني وانا نقول اقضي
درجات الى قوله ولو كان الوصف وانا نقول اقضي درجات الوصف اي اعلى درجاته اذا كان
مؤثرا ان يكون علة كما في قوله تعجيل الزانية والثاني والسارق والسارقة فان الحكم مترتب على اسم
مشتق كان ماخذ اشتقاقه علة فكان وصف الزانية والسارقة مؤثرا وجوب القطع والجلد ولكن
لا اثر للعلة في النفي اي في نفي الحكم بانشفاء العلة اذا لم يكن مختصا بخلافه لان الحكم قد ثبت
بحليل شتى فاستغنى البعض لا يوجب انتفاء البعض الآخر فيكون علم الحكم بناء على عدم الاصل
لا حكما شرعيا بناء على عدم الوصف او الشرط ويكون اثر الشرط عند نفي السبب عن الانعقاد
على ما شاع في ذلك من السبب موجود في الحال قبل وجود الشرط وانما قيد الوصف بقوله اذا كان مؤثرا
ان يكون علة لانه الوصف قد لا يكون مؤثرا كما في قوله تعجيل الزانية والسارق فان وجوبه
في المحجور ليس مؤثرا في الحرمة بل خرج هذا الوصف من خارج العادة فان العادة جرت بكونه في محجور
وانما كان اقصى درجات الوصف على تقدير كونه مؤثرا ان يكون علة لانه على تقدير كونه مؤثرا قد يكون شرطا

الزاني

كما قال الشافعي رحمه الله فان التاثير اعتمد من العلية والشرطية لكن العلية اعلم بالشرطية اذ وجوب الحكم فيها
الي العلة دون الشرط بل يضاف اليه وجوده لا وجوبه والعلة التي هي اعلى مرتبة من الشرط لا تاثير في
العدم فكيف للشرط الذي هو دون العلة ان يوجب الحكم اذا كان الشرط لا يوجب الحكم
عما قال قد اشترط وصف السوم في الابل بقوله علم في خمس الابل السائمة صدقة سبب تقيده بوصف
السوم وقد اشترط عدم وصف السوم في عدم وجوب الزكاة حتى لا يجزى الزكاة في غير السائمة فدل على ان عدم
الوصف له اثر في عدم الحكم وقد قلتم بخلافه فنقول الجواب ان وصف السوم اشترط لقوله علم لا لزكاة
العوامل والحواصل والعلاقة لا بقيد وصف السوم في قوله خمس الابل السائمة صدقة فلا يوجب الزكاة
في غير السائمة بهذا الحديث لا المفهوم قوله في خمس الابل السائمة صدقة فلا يوجب الزكاة في غير
الامة ولدت او رد مسلمتين يوثقن فيها انا فان لم يكن ان التخصيص بالوصف يدل على الحكم عاملا وهما
مسئلتا الدعوى والشهادة فاشارة الى السؤال والجواب عنها بقوله ولا يلزم من اية الابل من علمنا ان
من ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي عن المسئلة وهي امية ولدت بلذلة اولاد في بطن مختلفين بان كان
بمن كل واحد منهم مقدار ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر متى فانه نفي نسب غيره حتى لا يثبت نسب
الولد من الاخرين منه لانه لما خضع الاكبر بالدعوة صار كانه نفي نسب الاخرين اذ لو كان نفيه بتخصيصه اذ لو
كان نفي نسب غير الاكبر بتخصيصه بنسبه بالدعوة لثبت نسبها ايضا لانها ولد ام الولد كقوله لا يولد
اذا لا اثر للتخصيص في النفي ونسب ام الولد يثبت المولى في غير دعوة الا انه ينبغي ان لا يوجد النفي منه ولما
قال في بطن مختلف حتى لو ولد في بطن واحد فان نحوه الوالد دعوى للجميع وقوله ولا قول الشهر وعطف
على المسئلة الاولى اي لا يلزم علينا قول الشهر ايضا اذ قالوا لا نعلم له وارثا آخر من ذكر او اوجه الابل
ان الشهر اذا قالوا لا نعلم له وارثا في ارضه الا قبلها وقهر عندنا في بؤسها وسحق حرمها وهذا بناء
على ان التخصيص يدل على الحكم عاملا فيفسد هذا الكلام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك الارض فثبت
شهادتهم فاجاب عن هذا من الابل ان يقولوا لان ذكواته دليل على قوله لا يلزم من نفي النسب
عن الاخرين ليس لاجل ان التخصيص بوصف الاكبرية دال على نفي النسب عما عداه دليل على ان لو اشار الى الاكبر
او ثما باسمه بان قال هذا ولد لداري وفلان ولد لداري لثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص في ذكر
اسم العين لا يوجب النفي عما عداه باتفاق الجمهور لانه مفهوم اللقب يدل امام ثبت نسب الاخرين

باعتبار

باعتبار ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وهو هنا يحتاج الى البيان لو كان الولد منه لان
بالنسب عند ظهوره انه منه واجبه شرعا يحرم عليه السكوت عن الاقرار به فلما سكوت عن دعوة نسبها يكون
كالتمسح بنفي النسب عنه حملا لامره على الصلة حتى لا يصير نكاحا للواجب ومركبا للحرام وهو السكوت في نسب
ولدام الولد نفي نفي الصريح فكذا ابدل النفي وهو السكوت وهذا نظير سكوت الشارع عن البيز بعد
وتوقع الحاجة اليه بالسؤال فانه كالبيان وكذا سكوت البكر والشفيع والمولى لا يقال لاحاجة ههنا الى البيان
فانقاصت بالولد الاول امر ولد فيثبت نسب الاخرين بل دعوة لانا نقول انما يكون كذلك لو كان
دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلا فادعوى الاكبر في مسئلتنا متاخرة ولا يها فلا يكونان
ولدار ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبها الى الدعوة ولا يوجد فعدم ثبوت نسبها
لعدم الدعوة التي هي شرط لثبوت نسبها لانه نفي نسبها بتخصيص الاكبر بالدعوة واما عدم قبول الشهادة
عند هذا المسئلة الثانية فليس ينسب على التخصيص ان على انهم يعلمون وارثا في غير ذلك الموضوع لانهم ذكروا
ما لاحاجة اليه والشهادة ثرد بالشبهة ونحن لانفي الشبهة التخصيص بالنفي عما عداه وان لم
نوجبنا والشبهة كافية وردت بالشهادة واما الاحكام الشرعية التي هي غير الشهادة فلا يثبت بالشبهة
بل بالحجة المحلومة فلا يكون مفقودا الصفة حجة في اثبات سائر الاحكام وقالا لو حشد نفيان تخصيصهم
مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة سكوت في غير موضع الحاجة الى البيان لان ذكر المكان غير واجب فانهم
لو سكوتوا عن ذلك المكان واكتفوا بقوله لا نعلم له وارثا غير لقبلت شهادتهم بالاتفاق فلا يكون السكوت
عن سائر الامكنة دليلا على وجود الوارث فيها لانه سكوت في غير موضع الحاجة فلا يكون بياننا وحتمنا ان
يكون تخصيصهم ذكر المكان بالنفي للمباينة في نفي الوارث ان لا نعلم له وارثا في ارضه كذا مع انه مولد
ومنشأه فاولي ان لا يكون له وارث في موضع آخر الذي لم ينسأ اليه ومحملا ان يكون للاختراز عن المجاورة
توزعنا نحن انا نفحص في ذلك الموضوع دون سائر المواضع فاجربنا عما تحققنا ولا تخبر بمجازفة
عما لم نتحقق فيها فغرض هذا الاحتمال في ذكر الاحتمال والشهادة حجة فلا يمنع العلم بها لاحتمال
ولو كان الوصف شرطا الى قوله وفرقة بين المال والبدن في قوله لو كان
الوصف شرطا الى اخن تسليم جدي على سبيل التستر بعد منعه ان يكون الوصف كالشرط نفي لا تسليم
ان الوصف يوجب الشرط وليس مستلما ان الوصف بمنزلة الشرط فلا يتم ايضا ما ذكرت لان الشرط داخل في

الاقار

دون حكمه اثر الشرح في منع السبب عن الاعتقاد في الحال لان منع الحكم يكون السبب منعقدا
وتراخي حكمه الى زمان وجود الشرط فمنع ان يمنع الشرط السبب من اتصاله بمحل وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد سببا وهذا لا ينعقد السبب سببا للملكية المحترقة لا لاجنبية والميتة لعدم المحر
وهذا لان المذكور ههنا هو السبب دون الحكم فاذا علقه بالشرط فقد حال الشرط بينه وبين الوصول الى
محل كتنطبق الاجنبية غير ان وصوله الى المحل موجود بوجود الشرط اذ قصده التعلق عند الشرط فان
المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط فجعل كلا صاحبه له عرضة ان يصير سببا كشرط السبب ان عزم
ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجي وجوده ولا يمكن الوقوف عليه
كمشيئة الله تعالى لغيره فاذا كان كذلك فلم يكن السبب موجودا في الحال ونظيره الحسيات التي
فانه لا يصير سببا للقتل الا اذا اتصل السبب بالمحل فقبل الاتصال عرضة ان يصير سببا بالقتل
فاذا حال الشرط بينه وبين المرمى اليه منع من اعتقاده. حكمة للمقتل فكذا التعليق في الشرعيات
فظهر ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند فانه يرتفع التعليق بالشرط واورد على هذا ان العاقل
البالغ اذا علق طلاق زوجته بشرط ثم خرج فوجبه الشرط فانه تطلق فلو خرج في هذه الحالة لم
تطلق فلو كان المعلق كالمنجز عند الشرط لما وقع الطلاق في الصورة اجيب بانه لما صح التعليق
في حالة الصحة شرعا ترتب عليه وجوب الشرط وجعل المنجز حكما ضمنيا للتعلق
شرعا بخلاف تنجيز المنجز قصد الان كماله غير معتبر شرعا فحاصله ان التكلم في الحال يوجب عند
التعلق ويرعى الاهلية في ذلك الوقت وانما يصل الى المحل عند وجود الشرط فيزاعى الجملة في تلك الحالة
واورد عليه ايضا قوله لامرته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبد ان طلقت امراتي فانت حر
فدخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد فلو جعل المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لزم العتق
اجيب بانه عرف بدلالة الحال ان غرضه منع نفسه عن التعلق بكلام مستأنف بقدره على الاقدام
عليه والامتناع منه فينصرف اليمن اليه كالوجع رجلا ثم قال ان قتلته فعتق حر ثم مات المخرج
لا يعتق لان غرضه المنع عن مباشرة القتل في المستقبل بحيث قد عزم الامتناع عنه ان شاركه هذا
قوله وهذا بخلاف المضاف الى زمان لقوله انت طالق عند اخي لا يمنع الاضافة السببية في الحال
واشار بهذا الى الجواب عما قاله عليه الشافعي لو بالفرق بين المقتس وهو التعلق بالشرط والمقتس

هذه

عليه

عليه وهو الاضافة وحاصله ان الشرط حال بينه وبين المحل فلا ينعقد سببا في الحال وهذا لان السبب ما يكون
مفضيا الى الحكم والمعلق قبل وجود الشرط ليس بمفضي اليه اذ الشرط مانع عنه لانه جعل جزء الشرط
لينةقدينا وقصده تحقيق موجب وهو البر غير ان البر لا يثبت الا ببيان يلزم عند التمكن
فجعل مضمونا بالجزء ولا يخرجه عن التمكن والبر انما يتحقق باعدام الشرط لا بوجوده فلهذا لم يكن المعلق
مفضيا الى وجود الحكم بالايجاب في وقته لان قوله انت طالق عند الوقوع الطلاق فيه لا يمنع فينتج من
السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنع عن السببية وهو الشرط فكانت الاضافة تحقق للسببية
فافترقا وهذا ذكره الميسر اذا قال الله على ان تصدق بدينهم عند الفجور ولو قال اذا جاء
عند الله على ان تصدق فتصدق به قبل مجي الفجور ليجوز لوجود السبب في المضان وعلمه في
التعلق فصار الحاصل ان السبب في المضان موجود حقيقة وله يوجب ما يمنع فيبقى كذلك وانما
تأخر الحكم عنه الى وقت مخصوص لتعيينه وقتا له منزلة التأجيل في الدين اذا التأجيل لا ينافي وجود
السبب لانه لا يمنع اتصاله بالمحل بل ذكر الزمان لتعيين وقت الوقوع لا لمنع عن الوقوع فكان الحكم
واجبه الوجودية والزمان من لوازمه فلا ينافي السببية فاذا وجد الوقت ثبت الطلاق في مقابلة
ولو كان شرطا لكان متأخرا لان الاضافة ليست بشرط حقيقة لعدم كمال الشرط لكنه ومع الشرط
من حيث ان الحكم يتوقف عليه فهو حيث انه ليس بشرط لا يتأخر عنه ولا يمنع السببية ومن حيث انه
في معنى الشرط لا ينزل في الحال ويقع مقارنا ومنع الحكم عمله بالشبهين ثم اشار الى الجواب عما ذكره
الشافعي من ان اليمين سبب للكفارة فيجوز تقديمها على الحنث بقوله وان الجزاء وهي الكفارة في اليمين
بالله والطلاق والعتاق وامثالها في اليمين بغير الله كذا الشرط والجزاء لا يجب الا بعد انتفاء تركيبة
اليمين بالحنث لا بنفس اليمين فانما نعمة من الحنث موجب لضده وهو البر لا ينعقد للبر ولا يستحيل
ان يقال هذا الشيء سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتفاذه فغيرنا ان اليمين ليست بسببا
في الحال اذ في درجات السبب كونه مفضيا الى الحكم لا مضافا له فانه قبل هذا اطلاق النفس في التعديل
اصناف الكفارة الى اليمين بقوله ذكركم واما انكم وكذا يقال في الحنث كفاة اليمين والاضافة
دليلا للسببية والدليل عليه ان الصبي والمجنون لو حلف بالله بالطلاق او بالطلاق ثم بلغ او افاق
فحنث لا كفارة عليه فلهذا يقع الطلاق ولو حلف عاقل بالغ ثم خرج فحنث يلزمه الكفارة وكذا في اليمين

بالطلاق فلما شرطت الاهلية عند المميز لا عند الحنث علم ان السبب هو المميز وقولك المميز لا
طبقا الى الكفارة ممنوع فانه لولا المميز لما وجبت الكفارة قلت لما كانت المميز بعرضية ان يصير سببا
عند وجود الشرط اضيفت الكفارة اليها توسعا او تفويضا لا تفويضا كونها سببا للكفارة مطلقا
بل نقول انها سبب بجذوات البر بالحنث بطريق الانقلاب ونظير الصوم والاحرام فانها لمعان
عن ارتكاب محظورها وبعد الارتكاب يصير ان سببين لوجوب القضاء والكفارة والجزاء بطريق الانقلاب
فكانت الكفارة مضافة الى تلك المميز لا الى المميز قبل الحنث واليه اشار في الاسرار بقولنا اننا لا نسلم
ان المميز فيما مضى سبب للكفارة ولكن خلفا عن البر عند قوته وبجوز بقاء الخلف بعد انقطاع اصله
بناء على ان الحكم في البقاء يستغنى عن العلة كبقا المهر بعد انقطاع النكاح بالطلاق واشترط
الاهلية وقت المميز ليست لاجل كونها سببا للكفارة بل لكونها سببا للميز والاسما بالمترتبة لا
الامر العاقل قوله ولهذا ايراجلان المعلق سببا قبل وجود الشرط لكان ينبغي ان يحنث بالحنث
وهذا الحكم متفق بيننا وبينك ان افترق بغير اصحابه كالغزالي وغيره فيكون التزاما عليه ما هو ثابت عند
قوله وهذا ايراجلان من تخليق الطلاق والعناق بالشرط بخلافه في الشرط في البيع قال الغزالي
فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لان من قبيل الاشياء فلو دخل عليه الشرط
يصير بملك معلقا بالشرط فيصير حيا للقرار الذي هو حرام وكان القياس ان لا يجوز البيع بشرط
الحيا ولكن الشرع جوزه ضرورة دفع الغبن فيقدر بقدر الضرر وهو تندفع بدخول الشرط على الحكم
دون السبب لعل حكمه ايضا لضرورة استحالة الحكم بدون السبب فدخل على الحكم اسما
تقليلا للخطا فاما الطلاق والعناق فهما من قبيل الاسقاطات فيحتمل ان التعليق فلا مانع من ذلك
الشرط على اصل السبب ولهذا ايراجلان الشرط في البيع بشرط الحيا داخل على الحكم دون السبب
لوحظ ان البيع ببيع بشرط الحيا يحنث لتحقيق السبب وهو البيع في الحال وان تأخر حكمه وهو الملك
الى زمان الحيا ثم اشار الى الترتيب بقوله اذا ثبت ان التعليق بشرط في غير البيع تصرف في السبب
فقد ايراجلان وجود الشرط لا احكام السبب قصد مع انعقاد السبب كما قاله ان افترقنا
عناقمة الميز على الاحكام المختلف فيها لان الاحكام مبنية على هذا الاصل فيصح تعليل الطلاق والعناق
بالملك لعدم اشتراط الحيا في الحال وجود المحل عند ضروره سببا وهو زمان وجود الشرط فاما قبله فهو

لمين

المعلق
بميز محله ذمة الخالف وهو موجودة وكذا الحكم في اخوانه وهو عدم جواز التعجيل في النذر
ووجوب النفقة للميتوتة وان لم تكن حاملا وعدم وجوب الحدة على المراء لو امتنعت عن كلمات اللعان
وعدم منع طول الحدة لجواز فكاح الامة وبطلان التكفير بالحال قبل الحنث لما ذكرنا وفرقه
بين المال والمبدى الى قوله ومنها ما قال ان افترق
بين التكفير للمالي والمبدى حيث جواز الاول قبل الحنث ودون الثاني ساقط اعتبار لا يصلح للفرق
بما ذكره وذكر ان حق الله تعالى بفعله الاداء في المال ايضا اذا الواجب لله تعالى فعله هو عبادة ياتي به
المكلف على سبيل التعظيم محتدا عما ظن في هو النفس لا بتفاه وجه الله تعالى بانه وعين المال ليس
بمقصود في حقوق الله تعالى لان الله غني عن نفسه ونفس المال لا يصلح عبادة وانما العبادة الفعل بل المال
التي لفعله الاداء الذي هو مقصود مثل البدن آلة للنفعا فصار المال كالبدينة من غير فرق ولهذا
لا يؤخذ الزكاة من التركة بدون الوصية لقوات المقصود وهو الفعل عن اختيار ولو ظهر الفقير بحس
مال الزكاة لا يجوز له اخذه وانما يتاخر بالنائب لمصلحة المقصود وهو المشقة بقطع طائفة من المال لا بانه
التي فيه فعله عن اختيار فاكفي به عند حصول المقصود بخلاف البدن حيث لا يجوز فيه الا بانه المقصود
فيه اتعاب البدن بالقيام في الخدمة ولا يحصل ذلك بالنائب بخلاف حقوق العباد فان الواجب
في حقهم عين المال لا فعل الاداء اذا المقصود في حقهم ما يندفع عنهم الخسران وينتفعون به وذكر المال
دون الفعل ولهذا لو ظهر الغريم بحسن حقه واستوفى حقه صح الاستيفاء وان لم توجد من المدينون فعل
وكذا يؤخذ من التركة بدون الوصية على وجوب الاداء قد انفصل عن نفس الوجوب في البدن ايضا فان المسافر
اذا صار رمضان جاز بالافتاق لوجود نفس الوجوب بالسبب وهو ثبوت الشهر وان تأخر وجوب الاداء
اليها بعد الاقامة فبطل هذا افرقه المذكور قوله ولا يلزم التيمم ايراجلان التيمم اشكال ما ذكرنا
ان من تعلق الحكم بالشرط لا يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط باعتبار ان جوان التيمم معلق بعدم
وجوب الكار بقوله تعالى فليحذر واما ما فيتمموا ثم انه قد انتفى الحكم وهو جواز التيمم عند انتفاء الشرط
حتى لم يجز التيمم عند وجوب الماء وانما لا يلزم علينا هذا لاننا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند
عدم الشرط بالانتفاء حتى يلزم ما ذكرتم بل نقول ان التعليق بالشرط لا يؤثر له بحال عدم الشرط
اذ هو ساكن عنه والحكم فيه باق على الاصل فالعدم عندنا لعدم الاصل في عدم الشرط ولا اصل

في التيمم عدم الجواز لانا لو خيلنا ومجرد عقولنا لمكننا بان التيمم معتبر ومأثور فلا يقوم مقام
 الماء المطهر وانما جوزهناه بالشرع معتدرا بقيد عدم وجدان الماء فيبقى فيما وراءه علم العدم
 واعلم ان الكرخي من اصحابنا وافق الشافعي في كون مفهوم الشرط حجة والفتاوى من الشافعية
 وافق اصحابنا على ان مفهوم الصيغة والشرط ليس حجة استدلال من قال بمفهوم الشرط بها
 روى يحيى بن ابيته انه قال لعمر بن حفص عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام ما بالنا نقضنا الصلوة وقد قال الله تعالى واذا
 صرتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر
 عجبني مما عجبني منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال انما هي صدقة نقدت في الله بها علمكم
 فاقبلوا صدقته فلو لم يكن المفهوم حجة لم يكن التعجبها معني مع انها من الفصحاء وقرئ الكرخي
 من مفهوم الصيغة والشرط بان التعليق بالشرط يقتضي توقف الحكم على وجود الشرط فان عدم
 بعدمه وليس غير من التقييدات توقف الحكم عليها فبقيا ما وراء المذکور موقفا عما يقوم عليه الدليل
 ولا ما يدخل عليه حرف الشرط بالاجزاء والشرط يلزم من انتفاء انتفاء الشرط واستدلال من قال
 بمفهوم الصيغة بقوله علمكم مطلقا لغير ظلم قال ابو عبيدة هذا يدل على ان مطلقا لغير
 ليس بظلم وكذا هو الشافعي وهما من ائمة اللغة فلو لم يكن المفهوم حجة لم يفهم ما منه ولذا قيل
 لابي عبيدة في قوله علمكم لان التعليق بحرف الجر ان يشترط ان المراد من الشرع هو العلم
 فقال ابو عبيدة ردنا عليه من طرق مفهوم الصيغة لو كان المراد منه هو العلم لكان ذلك الامثلة عن الفائدة لان
 القليل من هجر النبي صلى الله عليه وسلم لا يجب عن هذا الا انهما هما بحسب اللغة لجواز ان يكون فصيحا بناء على ان
 اجتهادها واذا كان كذلك لا يمكن فهمها حجة على غيرها وهذا لان الدلالات منحصرة في المطابقي والتفريقي
 والالتزامي والادالة للفظ بآثار هذه الدلالات عليه علم ان النفي عنها معارضة بالنقل عن الاخص
 ومحمد بن الحسن وقوله حجة في العربية وهما لم يقولوا بمفهوم الصيغة مع اننا وجدنا تخصيصات لا انزلنا
 في عدم كقولنا نود ومن قبله منكم متعديا في جزاء الصيد مع ان الجزاء حجة على الخاطيء قوله نود وبنات خالكم
 اللاتي هاجرن معكم والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معكم بالاتفاق وقوله نود قالوها اسرافا وباءا
 وقوله انما انت منذر من يخشاها وقوله انما شذر من اتبع الذكور ومفهوم الشرط معارضة بقوله نود فاذا
 اخصص فان اتين نفا حاشة فخلع من نفسه على المحضات ولا خلا فان الامة يلزمها نصف

اذا

اذا انت وان لم تحصن ويقوله وان خفتم خفاق بينها ويقوله فكانت بغير علم في خبره وقوله
 ولا تكرر هو اختياركم على البغاة ان اردن تحصنهم جواز الكتابة بدون علم الخير فيهم وعدم حل الاكرام
 عند عدم التحصن ويقوله وان كنتم على سبيل ولستم تجدوا كاتبا فلهن مقبوضة مع جواز الرهن في غير السفر
 وامثاله اكثر من تحصى واجاب صاحب التنقيح عما ذكره بان التعليق بالشرط يوجب الانتفاء
 عند عدمه لان عدم الشرط يستلزم عدم الشرط بقوله والشرط يقال لا يخرج عن تنوعه على الشيء
 ولا يترتب كالوضوء بشرط لصحة الطلوع وقديقال المعلق بالشرط والشرط بالحق الاول يقتضي انتفاء الشرط
 بانتفائه واما الشرط بمعني الثاني فانه لا دلالة لانتفائه عما انتفاء الشرط فان الشرط يمكن ان يوجد
 بدون الشرط بخوان دخلت الدار فانت طالق فتعذر انتفاء الذي هو يمكن ان يقع الطلاق بسبب الخبر
 وفيه بحث فاذا الواقع بسبب اخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدون والكلام في
 والاوي ان يقال انه معدوم قبل الشرط بالعدم الاصل لان عدم الشرط فانه لا تأثير في الاعدام
 ومنها ما قال الشافعي في قوله وعندنا لا يحمل

الفاسدة ما قال الشافعي لو ان المطلق وهو اللفظ المتعبر عن الذات دون الصفات محمول على الحقيقة حمل المطلق على المقييد
 وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق مع قيده بصفة زائدة لان المطلق لا يكتفى عن الحقيقة
 يدل عليه نفي او اثبات والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده ونفي الجواز عند عدمه
 فكان اولى منه بجعله اصلا فحمل المحتمل السالك على المقيد الناطق لكونه كالحكم ولهذا لا يلزم
 ان المطلق محمول على الحقيقة المطلق عن الصوم والزكاة وهو قوله علم في خمس من الابد
 شاة محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق وهو قوله علم في خمس من الابد السائمة شاة
 وكذا المطلق من نصوص الشهادة مثل قوله واستشهدوا شهود من رجالكم وقوله ثم لهم يا نوا
 باربعة شهداء وقوله علم لانكاح الابن هو محمول على النصوص المقيدة بالحدالة حتى شرطت
 الحدالة لقبول الشاهد وتلك النصوص مثل قوله نوا واستشهدوا ذورين محمل منكم وقوله من
 ترضون من الشهداء وقوله علم لانكاح الابن هو محمول على النصوص المقيدة بالحدايا في المتعة
 والقران مثل قوله نوا فمن تمتع بالحرمة الى الحج فما استيسر من الهدى مطلق عن قيد التبليغ
 الى الحرم وقد حمل على الحقيقة بالتبليغ الى الحرم في خبره الصيد وهو قوله هديا بالغ الكعبة فهذا

ولعل علم ان المطلق يحمل على المقيد وكذا ان يحمل المطلق على المقيد عندنا لا فقه ان كانا الاطلافا
 في حادتين مثل كفارة القتل فاذا الرقبة فيها مقيدة بالايمان وسائر الكفارات مثل كفارة الظهار وغيرها
 فاذا الرقبة فيها مطلقة وقد حمل المطلق على المقيد حتى لا يتبادر شي من الكفارات الا بتجريد الرقبة المومنة
 عنده وهذا لان قيد الايمان زيادة وصف مجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدم الوصف في المقيد
 عليه وفي نظير من الكفارات لانها جنس واحد اذا ذكر شرط في كفارة فغير شرع للمستمر والجزء فالشرع لما
 قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي الترتيب الياسه بعد تحصيل العبد المؤمن
 عن ذل الرق صار ذلك ثابتا في سائر الكفارات بحكمة الجنسية وجوابه سيأتي
 لا يحمل المطلق على المقيد الى قوله وقيد الاسامة وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان
 كانا الاطلافا في حادته بعد ان يكونا حكيمين اشار بقوله في حادته انها ان كانا حادتين لا يحمل
 احدهما على الاخر بل طريق الاول واسار بقوله بعد ان يكونا حكيمين الى انها لو كانا حادته واحد
 في حكم واحد لا يحمل المطلق على المقيد بالاجماع في امكان العلم بهما دليل على ان المطلق لا يحمل على المقيد وتقرر
 ان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعلم بهما في مورد فلا يجوز التزم باطراف الحارثين العلم بالمطلق وهذا
 لان المطلق حكما معلوما وهو ممكن المكلف في الايمان بان يتردد في ذلك الحقيقة والغرض منه التفسير
 والتوضيح والمقيد حكما محله في فلا يجوز حمل المقيد على المطلق لثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز
 ان فيه ابطال صفة الاطلاق والتخفيف باثبات صفة التعقيد لان التعقيد يوجب التعقيد والمساءلة
 لانه بقرة بنى اسرائيل فاقم لود حوا قبل السؤال اير فرد من افراد البقرة شاموا الكفاهم لكنهم شددوا
 بذكر الا شتصاص فشد ذلك الله عليهم ثم اشار الى دليل اخر بقوله وفيه اير في اجراء المطلق على الاطلاق
 والمقيد على تعقيد عمل يقتضي كل نص في المطلق والمقيد على ما وضع له كل واحد منهما وهو اير في
 ابطال صفة الاطلاق ثم اشار الى دليل اخر في المنقول على ان العلم بالمطلق واجب وهو قوله تعالى
 متساووا على اشياء ان تبد لكم تسؤكم وذلك لان الوصف في المطلق مسكون عنه والسؤال عن المسكون
 عنه منهي عنه لهذا النقص كان العلم بالظاهر وهو الاطلاق واجب في الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم
 المطلق مع امكان العلم به اقدم على هذا المنهي عنه يوضحه ان النبي ليس عن السؤال عن الجوار المشكوك والاعلم
 ان ذلك واجب ولا يرد السؤال على ما هو معتبر ومحكم فحكم ان النبي ورد عن السؤال عما هو ممكن العلم به

مع ايهما اذا السؤال حسنه يكون تحققا وذلك لا يجوز لانه بقرة بنى اسرائيل واليه اشار ابن عباس في
 بقوله ايهما اما ابهر الله ايا طلقوا المطلق الله ولا تقيدوا الحرة في امتهات النساء بالدخول بالنيات
 يقال فليس يحتمل اذا كان مطلقا اللون اير له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقيد حرمة الزنا بيب
 بالدخول بالامتهات والعلم بالاطلاق قول عامة الصحابة لانه امتهات النساء لورودها مطلقة
 في قوله تعدوا امتهات منكم قال عمر بن الخطاب امتهات النساء امتهات النساء لورودها مطلقة
 عن قيد الدخول الثابت في الربيبه فاطلقها وعليه انفق اجماع من بعدهم قوله قال ابو حنيفة
 ومحمد بن اير بناء على ان المطلق لا يحمل على المقيد وان كانا حادته بعد ان يكونا حكيمين قاله في الجارية
 التي طهر منها في ظل ص كفاة الظهار ليلاعا مدا او فارقا ناسيا اير للصوم انه يستأنف الصائم
 خلا قال لا يوقف لان شرط الاخلاء عن المسير اير عن الدخول في صوم تقديمه الصوم على المسير اير
 خلوكات الظهار بالصوم ولا اعتاق لم تثبت بصر النحر بل لزم ذلك ضرورة وذلك لان المنقوله
 عليه القبليّة دون الخلق ولكن يلزم من اشتراط القبليّة اشتراط الخلق ضرورة اذ لو وقع في خلافه لما كان
 قبله ذلك اير اشتراط القبليّة منصوب على ما في الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله فمن لم يستطع
 فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتما ستا فيكون الصيام ولا اعتاق مقيد بقبليّة
 والاطعام مطلق عنها فلم يحرم حمل المطلق على المقيد فلا يشترط في الاطعام القبليّة لان الحكيم
 مختلفان اذ الاطعام غير الصيام ولا اعتاق وان كانا حادته واحدة وهي كفارة الظهار فاذا
 جامع في ظل ص الصوم ولا اعتاق بحسب عليه الاستيناف لقوات الشرط وهو القبليّة واذا جامع في ظل ص
 الاطعام لا يجب عليه الاستيناف لعدم اشتراط القبليّة فيه لا يقال للاخلاء عن المسير ثبت ضمنا
 لاشتراط القبليّة وقد سقط اعتبار القبليّة بعد ما جامع في ظل ص الصيام فسقط ما في ضمها لانا
 نفى الحكم الثابت بالنقص شيان الاخلاء والقبليّة فوجب العلم بما قد راعيه وسقط ما عجز عنه وكذا
 بناء على ان المطلق لا يحمل على المقيد قلنا يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض كالرمل والحجر والنون
 والترنج وما يشبهها وان لم يكن ثرا باعلا المطلق من الخبز وهو قوله علم جعلت في الارض مسجدا
 وظهر ا و مطلق الارض في كل ما كان من جنسه وكذا يجوز بالتراب عملا بالمقيد من الخبز وهو قوله
 علم التراب ظهور المسلم في التراب فلا ينافي الجواز بخير لا يحمل الخبز الا في الثاني لما قلنا وانما

لا يحمل المطلق على التقيد ههنا الاختلاف المحل فلا يلزم منه محال بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا للمسايات
وقيد الاسماء لا يوجب نفيا عندنا الى قوله وهو نظير ما سبق هذا اشار الى
الجواب عما استدله الشافعي لجواز حمل المطلق على المقيّد بقوله اننا لا نعلم ان اشتراط السوم بطريق
حمل المطلق على المقيّد وان قيد الاسماء يوجب في الزكوة عن غير السائمة بل قيد الاسماء لا يوجب في
الزكوة عن غير السائمة عندنا لانه ساكت عنه وانما لم يوجب الزكوة في غير السائمة بنظر آخر مشهور واجب
نسخ اطلاق النقص المطلق عن السوم وهو قوله علم للدين في العوامل والحوامل والعرفه صدقة فلو كان هذا النقص
لا وجب الزكوة في غير السائمة ايضا بالنظر المطلق اذ النقص المقيّد بالسوم ساكت لا يوجب نفيا ولا
اشياء فيما عداه والنفي والاشياء فيما عداه بالدليل وكذا قيد العدالة في الشهادة لا يوجب نفيا في شهادة
غير العدل لانه ساكت عما عداه واشتراط العدالة في عامة الشهادات ليس بطريق حمل النقص المطلق
على العدالة على المقيّد بها بل مثبت في كونه بقدر آخر وهو قوله نعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او جب
النقص التوقف في خبر الفاسق وامر بالتثبت فيه وهو يتطلب اثبات الامر وانكشف الحقيقة وعدم
الاعتماد على قول الفاسق وذلك على اشتراط العدالة لقبول الشهادة لولا هذا النقص لقبولنا شهادة الفاسق
بالنقص المطلق فان النقص المقيّد بالعدالة لا يوجب النفي عما عداه فيثبت الحكم فيما عداه بالدليل
والاطلاق دليل وكذا اشتراط تبليغ هدر المتعة الى الحر لم يثبت بطريق حمل النقص المطلق على
التبليغ وهو قوله نعم فمن تمتع بالحرم الى الحج فما استيسر من الهدى على المقيّد به وهو قوله في جزاء
الصبي هديا بالغ الكعبة بل بالنظر لو اورد فيه وهو ان الله تعالى بوجوه ذكر الهدى ايا قال في شرح محلها الى البيت
العتيق او ثبت ذلك مقتضى اسم الهدى فانه اسم لما يهدى الى الحرم وكذا قيد التتابع في كفارة القتل
النظر لم يوجب نفيا للجواز بوجه كفارة التمييز ولم يثبت اشتراط التتابع في صوم اليمين المطلق
عن قيد التتابع بطريق حمل على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع بل يثبت التتابع في زيادة على المطلق
بقوله ان مسعى لوفضيل ثلثة ايام متتابعات وهي شريعة فيجوز الزيادة بمثلها على الكتاب بخلاف
قراءة الى كعب بوجه قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات حيث لم يوجب التتابع في قضاء
رمضان على المطلق على المقيّد لانه حكم واحد حادثه واحدة او بطريق الزيادة على النص وذلك لانه قرائة
شادة غير مشروعة وبمثل الايراد على الكتاب فلا تترك الاطلاق والكتاب قوله ثم لم يجمع بين قرائته

ان قراءة ان مسعى لوفضيل ثلثة ايام متتابعات وقراءة غير من غير قيد متتابعات
وهذا جواب عما يقال ههنا جعتم بين القرائين وجعلتم كالتصنيف وعملتم بها مجوز الامر من التتابع
وعلمه في كفارة اليمين لا قلتم في صدقة الفطر فها الزكاة بينهما تقرر الجواب ان النقص في كفارة اليمين
وردا في الحكم الواحد وهو الصوم وهو وجوده لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متوحد ولا اطلاق
والنقص صدق ان فلا يجمعان في شيء واحد فلو علمنا بان النقصين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراط
يلزم صوم ثلثة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيّد وهو خلاف للاجماع فعلنا ان الماده في المطلق
المقيّد فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جواز المطلق سببا وهو قوله علم اذ واع كل حر وعبد
والنقص الآخر جعله باسالم سببا وهو قوله علم اذ واع كل حر وعبد والمسلمين لانه امر ارحم من الثاني
الاسباب اذ يجوز ان يكون شيء واحد اسباب متعده شرعا وحشا على سبيل التبدل كملكك بثلث بالشر
والهبة والصدقة والوصية والارث فاذا انفقت المراجعة وجب الجمع باجر الكروا من المطلق والمقيّد
على سنه من غير حصر احد على الآخر فوجب اذ اصدق الفطر العبد الكافر بالنقص المطلق وعن المسلم المقيّد
ايقان اذ المحل المطلق على المقيّد اذ في الغايه المقيّد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم
ليستفاد من اطلاق اسم العبد فلا يوجب ذلك المقيّد فاقبل اننا نقول ليس كذلك بل هو ان يكون المقيّد
دليلا على الاستحباب والفضل او كما انه عزمة والمطلق خصه او كما انه اهم او اشرف حيث نقرر عليه بعد
دخوله تحت الاسم المطلق كتحصيل الصلوة الوضوء وجبره ومساكنه وجوده في مطلق الصلوة ودخوله
في مطلق اسم الملايكه متى امكن العلم بها واحتمال القايدين قائم لا يجوز ابطال صفة الاطلاق ولقائل ان نقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم لقان اليمين على المقيّد بالتتابع لان العلم بها ممكن بان نقول بجواز
الامر من علمها به وقاية القيد اظهر كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه الجمع بين الصدين لان المكلف
يخير بينهما والواجب التحير في وجوده الشرع فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق فان قيل قد حمل المطلق على
المقيّد في قوله علمه اذا اختلف المتتابعات في الفواترة افانه مطلق وقوله علم اذا اختلف المتتابعات
والسلعة قائمة فانه مقيّد فيعلم السلعة وذلك لان ابا حنيفة وابا يهزم قالوا انما يجوز التحالف بينهما
اذا اختلفت والسلعة قائمة اما اذا كانت السلعة هالكة لا يجوز التحالف مع ان القيد والاطلاق في السبب
او الشرط وفي الحكم قلنا ما حمل المطلق على المقيّد بل فهم ما بان ان النقص لانه المطلق ما هو الماد في القيد

فان قوله وتارة اشارة الى ان المراد منه ايجاب التحاليف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا حال قيامها
واعلم انه وورد المطلق والمقيّد على ستة وجوه الاول ان يكون في السبب كانه نصي صدقة الفطر او في الشرط
كقوله علم لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بولي وشاهد عدل والثاني ان يكون في حكمه كقوله في حادثة واحدة
اثنان كانه كفارة العيمر الثالث ان يكون في حادثة واحدة وله حكم واحد كقوله في حادثة واحدة وله
مدبر كافر الرابع ان يكون في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بكونه قبل التماس واطلاق الطعام
عن ذكرها من ان يكون في حكمين في حادثة واحدة كقوله في كفارة القتل والطلاق والاطعام كفارة
الظهار والسادس ان يكون في حكم واحد في حادثة واحدة كقوله في كفارة الرقبة في كفارة الظهار والعيمر وتقييد صومها بالايان
في كفارة القتل اتفق الاصوليون على انه لا يحل المطلق والمقيّد في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة
في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية الحلة في القسم الرابع واجمعوا على وجوب الحلة في القسم الثاني واختلّفوا في
الاول والاخير فعند جميع الشافعية وبعض اصحابنا الحرة واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة
اصحابنا لا حمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الثاني ان لا يحل المطلق على المقيّد منه وعندنا في تقييد الحلة
لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحل عوجيل للغة من غير نظر في قياس جليل من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم
معناه كقوله تغدو والذاكرين لله كثير او الذكوات وقال المعقولون منهم انه يحل على المقيّد بقياس
لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم وهو نظير ما سبق الى قوله ومنها ما قال بعضهم
وهو ان يحل المطلق والمقيّد الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من ان التعلق
بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند انتفاكه لجواز وجود الحكم بسبب آخر وهو التخيير فصاد الحكم بالولد
وهو الطلاق مثلا معلقا بالشرط يوجب وجوده ومنسلا اي مطلقا بالشرط غير معلق به ولا
يلزم منه محال لان الارسال والتعلق تناسل في وجود افانه في حادثة الوجود لا يثبت الحكم بالارسال والتعلق
معا اذا لا يوجب الحكم الا بعلّة واحدة لا استحالته ثبوت معلوم وله جعلتين تامتين كما لا يثبت لشخص واحد
في شيء واحد بالبيع والهبة معا بل باحدهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود الحكم كان محتملا للوجود بطريقين
بالارسال ووجود الشرط لا يجوز ان يثبت للملك بالبيع والهبة على سبيل البديل فكذلك التعلق الحكم بالسبب المقيّد
لا ساني وجوده بالسبب المطلق فيجوز وجوده بالسببين على من البديل فلا يحل احدهما على الآخر لعدم المناقاة
الكلام في الحقيقة جواب بها او رد انك افق على مسألة تعليق نكاح الامة بعد طلاق الحرة حيث قال للتعلق حل
نكاح

نكاح الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يثبت في كل حال بعينه قبل وجود الشرط بل ليدل آخر وهو قوله اصل لكم ما رواه
ذلك لان الشيء الواحد لا يكون منجزا او معلقا او اجاب بانهم ما شافوا وجودا فاما قبله فلا منافاة فان الطلاق
معتل للوجود بوجود الشرط اذ اعلق به ومعتل للوجود بالتخيير فكذلك هنا قوله اثنان في حادثة واحدة
نفق على قاعدة الشافعية فان عندنا يحل المطلق على المقيّد ثم لم يحل صوم كفارة العيمر لان العيمر الذي هو مطلق عقيد
التتابع على صوم الظهار والقتل المقيّد من التابع مع كونها من جنس الكفارات كما حمل الرقبة المطلقة في
العيمر عن قيد الايمان على المقيّد بالايان في كفارة القتل وهذا منه تناقض لانه قول منه بوجوب حمل المطلق
على المقيّد وعدم وجوب الحلة في باب واحد لا يقال اية الاعتذار من جهة الشافعية هو الجواب عن هذا النقص بان
المطلق انما يحل على المقيّد عند اذ كان له اصل واحد بان لم يكن الا بتقييد واحد فاما اذا كان للمطلق اصلان
متعارضان في التقيد فلا ان حمل على احدهما ليس بواجب من حمله على الآخر من غير مرجح وهذا الاصل متعارض
لان الصوم المطلق في كفارة العيمر وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقيد لان احدهما وهو طوم
والظهار مقيّد بالتتابع والاخر وهو صوم المتعة مقيّد بالتفرق حيث قال بقية فصيham ثلثة ايام والحج
وسبعة اذ ارجعتم تلك عشرا كاملا حتى لو صامها متصلة لم يحز فلم يكن حمله على احدهما فيبقى على اطلاق
فجاء التفرق والتتابع وانما لا يقال في الاعتذار وجانب الشافعية لان نقول ان صوم المتعة ليس بكفارة
بل هو شك بضره اراقة الدم الذي كان الصوم خلفا عنه والدم ليس بكفارة فكذلك خلفه فاذا لم يكن كفارة لا يصلح
مقيّد للصوم العيمر لانه ليس من الكفالات فيستعدي حكمه اليه فلا يصلح ان يكون صوم المتعة اصلا لصوم كفارة
العيمر لعدم المجامعة من حيث الكفارة فلم ينق له الا اصل واحد وهو كفارة الظهار والقتل لا مكان المقايسة
بالنظر الى الجنسية وليس في جنس الكفارة وصوم مقيّد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين فكان ينبغي ان
يجب الحرة عند ثبوت لم يحل فانه متناقض هذا الجواب على تقدير تسليم ان صوم المتعة مقيّد بالتفرق
ثم اشار الى جواب آخر بالمنع وهو على ان لا نسلم ان صوم المتعة مقيّد بالتفرق بل لانه لو صام العشرة
بعد الرجوع من الحج حلة حاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بل لا تناق فغرفنا انه غير مقيّد بالتفرق
لكن صوم المتعة ضربان مطلقان موقتان احدهما وقت الحج وهو الثلثة والاخر وقت بعد الحج
وهو السبعة اضيف الى الوقت بكلمة اذ اوتها للوقت لقوله تعدي فصيham ثلثة ايام والحج وسبعة اذ ارجعتم
والمنافاة الى الوقت لا يجوز اذ اوتها قبله لعدم شرعيته لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واذاء الظهار قبل الوقت لعدم

لما قيل عن التوضي بما البحر زاد وقال هو الطهور ماء والحكمة متينة على ان الزايد ليس مطابقا لفظا
وزاد لا فائدة الاحكام الشرعية فيكون اولى من اعتبار رعاية المطابقة اللفظية والسبب داخل تحت
الخطاب قطعا فلا يجوز اخراجه فائدة نقل السبب ليس مقصورا على تخصيص المجرى ان يكون الفائدة
معروفة اسباب التزويد امتناع اخراج السبب بالتخصيص بالاجتهاد بقي ههنا بحث مهم وهو ان
الكلام في ان العام لا يختص بسبب من القسم الرابع ونحوه في الاقسام الثلاثة والعموم ممنوع في القسمين
الاولين من الاقسام الاربعه فلا يتصور فيه التخصيص لانه يتعارض عليه وذلك ان قوله علم سمي فسيح ووزن
ما عن قديم ليس يعلم فان المذكور فيه العموم ولا عموم له والمصدر الذي في عليه الفعل واقهر الاشارة
فلا يعي وكذا قوله بل ونعم ليسا معا في ان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى لا لفظا واما
ليس من التبيلين فتكلف بعض الشرح وقال ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله في جملة
من حيث الاسباب لانه كما انه وقع للمساواة او لقتضه التروكة او للسو كذا بل ونعم عامة لا بهام
من حيث انه يصلح جوابا لانواع الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي في عليه الكلام ذكر
في موضع الشرط فيعم قال في الكشف هذا كلف ما ذكرناه اولا اظهر وادق لعامة الكتب واراد بهذا
ما ذكره بقوله فيما سبق ولما بين الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب لم يبين ان المراد بالسبب
سبب الوجوب او سبب عدمه وروى ان المراد لو كان سبب التردد اريد به السبب الخاص والعام فلا
يؤيد من تفصيل ذلك فينتج صورة المسئلة شرعية فقال هذه الجملة اريد بها ما يختص بالسبب ولا يختص
به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا هذا ما قاله على الكلامين بحث
اما على الاول فدل ذلك قوله في جملة اسباب بالافتقار والمقتضى العموم له ولهذا لا يصح تبيين تخصيص
بعض الاسباب لا عرف فلا يجوز جعله عاما باعتبار الاسباب وضعف الباقي ظاهر اما على الثاني فلان
التخصيص يقتضي سابقة العموم فانه الخلاف واقع فيه فكيف يصح قوله سواء كان اللفظ عاما او خاصا
اذا الخاف لا تخاف لان فيه اثبات الثابت والحق ان قوله في جملة اسباب لا عام وكذا قوله علم بل ونعم
مطلقا لان عامان ولكن لما كان الخلاف فيها واصل المطلق اسم العموم على سبيل التعليل على ان المطلق
عام عند الخصم والعيان الصريحة ان يقال العام لا يختص بسببه وكذا المطلق لا يقتل بسببه
ومنها ما قال بعضهم ان القرآن الى قوله وفيه متمسكات ومنها ما في الوجوه الفاسدة ما قاله بعضهم

ابن

البعث

ابن بعض اهل النظر ان القرآن في النظر بعطف الكلام على وجه القرآن في الحكم ان يوجب الشركة والمساواة
في الحكم بين المحطوف والمحطوف عليه وان كان في عطف الجمل التامة ايضا حتى قالوا ان القرآن بين الجملتين
بواو والعطف في قوله تعديا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بوجه ان لا يجب الزكوة على الصبي والمجنون كما
لا يجب الصلوة عليها بناء على ان الخطاب يجرى على من لا يكون مخاطبا بالآخر ولما لم يكن مخاطبا بقوله
اقموا الصلوة لم يكونا مخاطبين بقوله واتوا الزكوة وذلك لان العطف يقتضي المشاركة ومطلق الاشتراك
يقتضي التسوية فيجب القول بالشركة في الحكم وان كانا كلامين تامين واعتبروا بالجمل التامة فاسوا
الجمل التامة على الجملة الناقصة وجوب الاشتراك في الحكم بجمع العطف الموجب للاشتراك والتسوية
وكون الجملة تامة لا ينافي الاشتراك فان قال الامران دخلت الدار فانت طالق وعبد حر وجوب يتعلق
بالبطاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين جملة تامة مفيدة بنفسه فقد
شاكرا الشرط بواسطة العطف ولم يمنع كونها تامين من الاشتراك فيجب القول بالشركة مطلقا
لوجود المعنى وهو حر والعطف عدم وهو كون الجملة تامة ولهذا اعتبر في قوله تعديا فاطلوع
ثماين جلدة ولا تقبلوا الهمة شهادة ابدا وجعلتم رد الشهادة مشاكة للجلدة كونه جزءا مع الحكم
واحد من الجملة تامة وهذا فاسدا في اجاب الشركة في الجمل وقياس الجملة الكاملة على الناقصة فاسد
لانه قياس مع الفارق وذلك لان الاصل في كل كلام مراد يستند بنفسه ويتفرع بحكمه في اثبات الشركة
جدا للكل من فكل واحد وهو خلاف الحقيقة فلا يصح دال على الاعند الضرورة وهي الجملة الناقصة
فانه لما احتاجت الى الجبر اوجب عطفها على التامة الشركة في الجزئ والافادة وهذه الضرورة غير
في عطف الجملة التامة فلم تثبت الشركة في هذا المعنى اشار بقوله لا في الشركة انما تجب في الجملة الناقصة
لافتقارها الى ما يتم به فاذا تمت بنفسه لم يجب الشركة لزوال الضرورة ثم استثنى بقوله الا في العتق
اليه من قوله فاذا تمت بنفسه لم يجب الشركة للجواب عما ذكره الخصم من ان الشركة قد وردت بين الجملتين
التامتين كالمسئلة والاية المذكورة تنجز الجواب ان الموجب للشركة هو الا فتقار كقولنا لا نقار
دايرة مع وجود او عدم الكفر لا فتقار تارة تكون بعدم الجبر كالمسئلة الناقصة وتارة تكون من حيث
التعطيل وان كان في حق الجبر كالمسئلة المذكورة وسياتي بتفصيل الى هذا اشار بقوله ولهذا لا يلزم
ان الشركة للافتقار وقولنا في قوله دخلت الدار فانت طالق وعبد حر ان العتق يتعلق بالشركة لا بالطلقة

لان قوله وعبدى حرد وان كانا تاما من حيث الابقاع لكنه ناقض في حق غرضه وهو التعلق لان غرضه
بدالة الحال ان غرضه تعلق العتق بالشرط لا تجيزه ولم يذكر له شرطا على اعادة فصار ناقضا من حيث
وقد عطف على المعلق بالشرط فثبت الشركة للافتقار ايضا حتى لو انعدم غرض التعلق كما في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وضررتك طالق طلقت ضربتها في الحال ولا يتعلق طلقها بالشرط لان
غرضه التعلق لا يقتصر على قوله وضررتك طالق لان خبر لا ولا وهو طالق يصح خبرا في الشرط
فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر عليه واخره بالخبر في علم ان مقصوده الاستتجار فلما
علقناه بالشرط ما لو ان دخلت الدار فزيد طالق ثلاثا وعمر طالق ان طلق عمره يتبع
بالشرط ايضا لان غرضه تعلق الشرط في حق زيد وتعلق نفس الطلاق في حق عمر ولا يمكن
الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى حرد فصار الحاصل ان الشركة لم تجب لنفس عطف حرف العطف
ولا لما خلفت عنه وقد وجب عطف الجملة على الجملة بدون الشركة في كماله بعد تعلق قوله وعبدى حرد
بشأن الله يحتم على قلبك ويحرم الله الباطل قوله وعبدى حرد فثبت لك ونقطة الاحكام وقوله ويذهب عطف
قوله وعبدى حرد على قوله وعبدى حرد فثبت لك فثبت مستانفة ولا في ما تشارك ما تقدم من الاعراب
بل الشركة لنفس الافتقار اما باعتبار الخبر او باعتبار التعلق سواء كان تعلق تخصيصا بان يكون الخبر
مما يوقف عليه او تعلق ابطاله بان يكون الشرط مما لا يوقف عليه كمشيئة الله حتى لو كان ذلك
الدار فانت طالق وعبدى حرد ان كلمت فلا تانا ان شاء الله ينصرف الاستثناء الى اليمين مع ان كل جملة
تامة من حيث الخبر والتعلق لكن الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلق ابطاله واذا كانت تامة من
حيث تعلق تخصيصه فتعلق بها تعلق الثانية فانه فيلزم ذكر مكان مشيئة الله مشيئة فلا في
بانه قال بعد المسكتين ان شاء الله ينصرف الاستثناء الى اليمين ايضا وعلى قضية ما قلناه وحيث
ان يتعلق الخبر بمشيئة فلا في دون الطلاق لان التعلق تخصيصا لا مكان الوقوف على مشيئة
فلا في قوله انت طالق والآخر قلنا ان الجملة الثانية وان كانت تامة من حيث التعلق
لكنه ناقصة من حيث التقوية الى مشيئة فلا في التعلق بمشيئة فلا في تملك هذه المقصود بالجلس
والاول ايضا ناقصة من هذه الحيثية فيجعل مشاركا للثاني للافتقار من هذه الجهة قوله وكذا قلنا
اي كذا كرنا قوله وعبدى حرد في حق التعلق فاصد ان كان تاما من حيث الخبر فكذا كرنا قوله وعبدى حرد

لشهادة ايدوا وان كان تاما من حيث نفسه لكنه ناقض في حق غرضه وهو التعلق لان غرضه
يصلح جزاء لعبدى حرد في حق فانه ينصرف جرمه الشهادة اكثر ان جاز ان كان الجملد يصلح جزاء جرم المسقية
اي الجاهل فانه لا يباي برقة قوله بل لا ينزجر الا بالضرر المولم فكذا المجموع حد المصلد لا ينزجر بطريق
العموم مفتقر خبر لان اي من حيث ان عدم قبول الشهادة يصلح جزاء مفتقرا الى الشرط اذ الخبر لا يذله من
الشرط فجعل قوله ولا تقبلوا مشاركا للاول وهو قوله فاجلدوه من كونه حذا فيكون ردة الشهادة من
نقطة الحد ولهذا لا جاز ان ردة الشهادة يصلح جزاء فيكون مشاركا للاول في كونه حذا فيكون ردة الشهادة
الى الامة اذ الخطاب في قوله ولا تقبلوا الشهادة للامة كالحطاب في قوله فاجلدوا اذ اقامة الحدود مفتقر
الى الولاية ولان القاذي هتكل ستر المقدون ومعه عرضة باللسان والمناسبة ان يجازي بهاد قوله
الصادر من اللسان لا قطع اليد في السرة التي هي التلاخي غير ان اللسان لا يباي لوز بهذا الزاجر والحدود
زواج فزيد الجلد لا تجزى لحد مطلق واما قوله وعبدى حرد فثبت لك فثبت مستانفة ولا في ما تشارك ما تقدم من الاعراب
هو اخبار عن صفة قائمة بالقاء فين فيه يصح من تمام الحد فكان في حكم الخبر في حكم الابتداء ان كان كاملا مبتدئا
على سبيل الاستئناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لان واولئك هم الفاسقون جملة
اختيارية ليس بخطاب للامة وما قبله جملة انشائية خطاب للامة بخلاف قوله ولا تقبلوا فانه ايضا
جملة انشائية خطاب للامة فيصير عطفها على قوله فاجلدوا واذا في حق قطع قوله ولا تقبلوا
عن قوله فاجلدوا مع دليل الاتصال وهو كونه جملة انشائية صالحة للخبر او مفتوحة الى الامة مثل
الاولي واولئك هم الفاسقون من قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة استئنافية صالحة للخبر

ومن المسكتات الفاسدة الى قوله بالحق

الفاسدة متمسكة بالشفقة بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فلم يتوضا الا ثبات ان النبي غير ناقض للوضوء
وان كان ملاء النفس لا طلاق الحرد وهذا متمسك فاسد لان الحرد دل على عدم التوضي عقيب النبي وغير
مخرج اذا التمس عقيب مع الوصل ولا تراعي ان الوضوء غير واجب عقيب النبي في الجملة اذ اقام كمال ارادة
الصلوة وانما توضاء السهم عقيبه اما اعتبار انه كان قبل دخول وقت الصلوة او كان في الوقت سحرة
ولا تراعي هذا وانما النزاع في كونه النبي ناقضا اذا كان ملاء النفس والحرد لا يستعمل لذكره على التوضي
عقيب النبي متمسكة لا يدل على عدم التوضي مطلقا اذ سلب الحاص لا يدل على مطلق السلب نعم لو قلنا انه

قائل متوضعا وصار يدون تجديد الوضوء كان له بعض التسكين ولكن الشان في ذلك علم انهم وان نقلوا
 لا يصلح دليلا لهم لاننا نحمل على القليل اما باعتبار انه المناسب بحال النسي فان كثرة النسي يدل على كثرة
 الاكل لنحو المعدة عنه والنسي علم ما كان ياكل الا بقدر الحاجة او دفعا للتعارض بينه وبين قوله علم
 حين عدا الاطراش جملة او دسعة انما العلم ان ما ذكرنا في فعل محتمل وهو انه لم يتوضأ
 وما ذكرناه قول غير محتمل فيكون واجبا وكذا استكلم بقوله تعذر حرمته عليكم الميتة لاثبات فساد ما
 يموت للذباب فاسد لان النقر انما تثبت حرمته اكل الميتة ولا نزاع فيه وانما النزاع في فساد ما
 يموت للذباب وليس في النقر دليل على ذلك اذ ليس ضرورة حرمته اكل الشيء ان يكون منجسا كالطين ولما
 المنجس اختلاط الدم باجزاء الميتة بالموت والدم في الذباب فلا يفسد موته الحار وكذا استكلم بقوله علم
 للمرة السائلة عدم الحيف خفيه ثم قرصيه ثم اغسله بالماء الحث القشر باليد او العود والقول
 باطراف الاصابع نحو استعمال المايح لتطهير النجاسة العينية فاسد لان النقر يقتضي وجوب غسل
 النجس بالماء حل قيا على المخل ونحن نقول به فعندنا يحصل به الطهارة لان المايح قاطع للنجاسة والنجاسة
 بؤلة القلع والازالة والنجاسة للمجاورة فاذا انتهت اجزاء النجاسة بمنظورها كالوقوع موضع النجاسة
 علم ان تستكلم مفهوم اللقب هو باطل عندهم ايضا اذ التنصيف لا يدل على نفي معاده وكذا استكلم بقوله
 لا تنتفعوا من الميتة بشئ الحرمة الانتفاع بشئ الميتة وعظمها فاسد لان الحديث يقتضي حرمة الانتفاع
 بالميتة والنزاع فيه لانه الانتفاع بالميتة حرام بالاجماع وانما النزاع في الانتفاع بشئ الميتة لا بالميتة والحديث
 لا يدل عليه اذ لا يوصف بالموت لانه لا حيوة فيه ولهذا لا يتاخم بقطعها فله يحتمل الموت اذ الموت زوال الحيوة
 من محل قابل للحياة فله محل الا في محل الحيوة وهذا على القول بان المقابلة بينهما مقابلة المأكلة والعدم
 وان قلنا بالموت امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة فكان بينهما تقابل الضدين فله يذم اتحاد المخلوقين
 القول هو اتحاد عند هذه السنة والجماعة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والمخلوق امر وجودي والطائفة
 الاولى لقولهم الخلق مع الشق والعدم وكذا استكلم بقوله علم في اربع عشرة شاة لعدم جواز اداء القيمة في اربع عشرة
 فاسد لانه قوله في اربع عشرة شاة لتعيين الواجب لا قال اربع عشرة ومحمد او لتقدس لا قال اربع عشرة
 فان هذه المسئلة مختلفة بين اصحابنا لانهم اختلفوا في ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة او الواجب
 احدها لا بعينه وتعين ما هو الواجب بالآفاق لا اربع عشرة هو الواجب احدها لا بعينه وتعين الواجب

لعدم

باداه

باداه كالحائث في الميزن الواجب عليه اداء الخصال السبعة وتعين الواجب باداه فكان التنصيف
 لعدم الواجب لا لتعيينه فانه غير معين عند وعند صاحبيه الواجب هو المنصوص عليه والقيمة
 بدله فكان التنصيف لتعين الواجب عنده ولا خلاف في هذا بيننا وبين ائمة اهل البيت
 فان اداء القيمة هل يخرج المكلف عن العدة ام لا عندنا يخرج اما باتيان عين الواجب كما هو
 مذهب الامام ابي تيان بدله كما هو مذهبهما وعندنا فاعني لو لا خروج والحديث لا يقتضي ذلك
 اذ التنصيف باسم الشاة لا يدل على نفي معاده بل هو ساكت عنه لا يعرف له بالنفي والاثبات
 وقدر الدليل على جواز وهو ان لا امر بالآفاق الى الفقير لا يصلح الرزق الموعود بقوله تعالى وما من
 دابة الا الاثر الا على الله رزقنا اليه فيكون ابطالا لهذا الشاة علم ما عرف في موضع وكذا استكلم
 بقوله تعالى واتوا الحج والعمرة لله لوجب العمرة ابتداء فاسد لان النقر يقتضي وجوب الاتمام
 ونحن نقول بوجبه اذ الاتمام بعد الشروع واجبة عندنا والحج في ليس في ان ابتداء العمرة
 واجبة له والنقر لا تعرض له في ذكره وكذا استكلم بقوله علم لا تبسعو الدين بالدين لاثبات
 ان البسع الفاسد لا يفيذ المالك بعد القبض فاسد لان الحديث يقتضي حرمة البسع لمخبر
 غير اذ النهي عن الافعال الشرعية لا يقتضي الحرمة لعينه ولو كانت الحرمة لعينه لا تنفي
 ترتب الاحكام فليخرجها اولي كاستيلاء الاب جارية ابنة لا يمنع ترتب الاحكام حتى لو ادعى
 الاب النسب بعد وطئ جارية الابن ثبتت نسبه مع ان وطئ جارية الابن حرام ولقبح الامة
 امر ولد له ويجب عليه قيمتها وكذا في شاة مخصومة بسكين مخصوم حرام مع انه لا
 يمنع ترتب الاحكام حتى لا يصير المذبح ميتة بل يجوز المأكلة وبيعها ولا انتفاع به وكذا
 الاصطيح ويقوس الغيرة التوضي بالماء المصنوب ووطئ الحائض حرام مع انه لا يمنع ترتب الاحكام
 من جواز اكل الصيد وتلكه والصلوة بذكر الوضوء وثبوت الاحسان بذكر الوطئ وكل الموطوءة
 للزواج الا اوله وغير ذلك من الاحكام فلزم انما المحقق الفطن ينظر الاضافات دون التعقيب والاعتناء
 وجد اكثر مسكات الخصوم ضعيقا لا يصح الاستدلال بها ومجد مسكات علمنا في غاية الصحة
 والاتقان والتحقيق والامعان وذلك ليدل على انهم ارفع العلماء شافا واقواهم حجة وبرهاننا
 قالنا في الحج الشرعي علم ان اصول الشرع ثلثة في قوله اما الكتاب

١٢٤

وانما اخرج هذا البحث الى ههنا وان كان الاولي تقديمه على جميع المباحث لاهو المذكور في سائر الكتب
باعتبار انه لا يقدّم مباحث الامراهه لما ذكرنا وسائر المباحث مناسبتة لها فلهذا ذكر ههنا
وانما نسبت ههنا الى الشرع لان كونها حجة مستفاد من الشرع واحترز به عن الحجج العقلية المحضة
واصول الشرع مركبة اضافي فيتوقف معرفته على معرفة المضاف والمضاف اليه فالاصول جمع اصول وهو
من الاسماء لا صافيه فلا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعاً له والفرع ايضا كذا فيكون تصور
كل من ههنا لا بالآخر ولا يلزم الدور والاصل لغة ما منه الشيء بواسطة او غيره فالاصول لا يدرى
بغير واسطة والخبر ان علاقه كذا وكذا بواسطة او اكثر والمصنعة اصل للبشر وكذا العلة والاشقة
والغدار والمارء ههنا ما لا يصح ادلة الشرع لا بتبني الاحكام الشرعية عليها والشرع في اللغة الاصل
وهو مصدر اما معنى الشرع فيكون اضافة الادلة اليه لتفصيل المضاف وبكيفية اللام للعهد اي لادلة التي
نصبها الشارع وجعلها مثبتة للاحكام واما معنى الشرع فيكون اللفظ للاضافة اضافة
السبيل المحكم والدليل الى مدلوله اذ الادلة المثبتة للاحكام المشروعة وهذا الوجه هو الرابع اذ
المتضاف يبين يضاف الى الآخر من حيث هو مضاف لا الى غيره فيقال اي الاصل ولهذا اذا اضيف الاصل
الى شيء يقيد الى المذهب ان ذكر الشيء فرعاً عن الشرع في الاصطلاح اسم لهذا الذي المشتمل على الاصول
والفروع والاسباب الشرع كالشرعية يقال شرع محمد كذا الا يقال شرعية قارة الكشف لهذا عدله
عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفاً للعامة الاصوليين حيث يقولون اصول الفقه بل اصول الشرع لان
الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تحقق بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول
الدين ولفظ الشرع اعم يطلق على الاصول والفروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فكيف
اضافه الاصول الى الشرع اعم فائدة وفيبحث لانه لا تلم ان هذه الادلة اصول بالنسبة الى اصول الدين
لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا له وذلك لان كونها حجة متوقفة على معرفة الله
ومعرفة صفاته من حيث انه الله واحد موجود عالم بكل المعارف قادراً على كل الممكنات مختاراً لما
يشاء مؤسلاً للعدل منزل للوحى المهيم مظهر للمعجز على ايديهم وعلمهم معرفة كونه الرسول نبياً صادقاً
فيما جهر به وغير ذلك مما لا يعلم الا من الله فلو توقف اصول الدين عليها لزم الدور ولهذا لا يصح الا
هذه الادلة لانها من نكاح الاصول ثم اصول الشرع المتفق عليها ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصول

ان شرع

الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة ووجه الحصر ان الدليل ان كانه وحيًا متلوًا
فهو الكتاب او غير متلو فهو السنة وغير الوحي ان كان معصوماً عن الخطا فهو الاجماع او غير معصوم
عنه فهو القياس واصل الكتاب والسنة من جهة الاجماع مستند اليها والقياس متفرع
عنها فهو اصل من وجه بالنظر اليها لانها تصنف الحكم اليه وفروع من وجه لانه مستنبط من الثلثة الاولى
غير مثبتة في نفس الامر انما اثره في تغيير وصف الحكم من المخصوص الى العموم اذ لا يدخل الدرای
في ذلك فلهذا افرد القياس من الثلثة الاولى ولم يذكره معها حيث لم يقل اربعة وسائر القياسات بالاشهر
وشايخ من قبلنا انما يلزمنا اذ اقتصر الله او رسوله او غيرنا ان كانت ملحقة بكتاب السنة
وكذا قول الصحابي ملحق بالسنة والتعامل ملحق بالاجماع والاستصحاب ملحق بالقياس فلا
يبطل الحصر المذكور بهذه الاشياء واحترز بقوله القياس مستنبط عن القياس العقلي مثال
استنباطه من الكتاب حرمة الايمان في الموضع المذكور بالقياس على المذهب بعللة الاذن المشار اليها
بقوله تعال هو اذ في فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا ترتب الحرمة على الاذن العارضى فعلى الاذن
اوي ومثاله من السنة جريان البرائة عن الاشياء الستة قياساً على الاشياء الستة المنصومة عليها
بعللة القدر مع الحين ومثاله من الاجماع سقوط تقويم المنافع في الغضب بعللة عدم الاحراز
قياساً على سقوط منافع ولد المأخوذ والثابت باجماع الصحابة والاستنباط استخراج المآخذ
العين فاستخرجها يستخرجها المجتهد من الاحكام بقوة ذهنه وفي الحدود من لفظ الاستحاج
الى الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج المعاني من التصور والى ان حيوة الروح العالم
كان حيوة البدن المآثر الحجة في الاصل فوعان موجبة الى العلم القطعي ومجوزة اي غير موجبة
للعلم بل موجبة للحال في الموجبة للعلم اربعة الاول كتاب الله الذي ليس بعام مخصوص ولا آية
مأولة والثاني الحديث المسموع من فم الرسول علم مشافهة فانه يوجب العلم من غير شكل اعصمته
عن الخطا والثالث الحديث المتواتر عن الرسول علم عام سياتي بان اتواتر يفيد العلم الرابع الاجماع
والمراد به الاجماع المتفق على صحته المنقول بالمتواتر كاسياني ايضاً والجماع المجوز اربعة ايضاً
العام المخصوص فانه لا يوجب القطع لاحتمال ان يخص الباقي بديل آخر عاماً وثانيها الآية المأولة
التي ترجح احد معانيها بديل لظني فانه لا يوجب العلم وثالثها خبر الواحد فانه لا يفيد العلم على ما سياتي

ورابعها القياس وذلك ظاهر لانه محتمل الخطأ
الكتاب الى اخره والقرآن في الاصل مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه
اي قرأته فهو وان كان محتمل المقرون يكون كالحسن لا شتما على جميع ما يقوله من الكتب السماوية
وغيرها فاحترز بقوله المنزل عما ليس بمنزل وهو غير الكتب السماوية واحترز بقوله المنزل على الرسول
علم عما انزل على غيره من الانبياء كالنورانية والانجيل والزبور واحترز بقوله المكتوب في المصاحف
عما انزل على السلف ثم نسخ قبل الكتاب سوا بقوله كمثل الشجر والشجر اذ انما فارجهما البنية
فلا من الله اوله يبقى لا قيل ان سورة الحجرات كان بقدر سورة البقرة فليس بقوله بعضها بقوله
واحترز بقوله نقله متواترا عما اختص بمثل مصحف النبي وغيره متافكا بالاحاد مثل قوله فخذ
من ايام اخر متتابعات ولهذا لا يزداد بمثله على الكتاب واحترز بقوله بلا شبهة عما اختص
لمصنف من مسعود متافكا بطريق الشهرة مثل قوله فصب مائة ايام متتابعات ولهذا يزداد
بمثله على الكتاب وهذا على قول المصنف ظاهر فانه جلال المشهور احد قسمي المتواتر فلو حصل الاحتراز
بقوله متواترا لدخل المشهور في المتواتر عنده فاحتاج الى قيد يخرج المشهور عن قوله غير مكتوب
بلا شبهة تأكيد وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما شرط التواتر
في نقل القرآن لان ما دون التواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يحجب العلم والايقان وكتاب الله
اصل الشرايع وبه قامت الحجة فله بمن كونه يقينيا حتى لو صلى وقرأ فيها ما تقر به ابن مسعود لم
يجز لفقده اي لفقد التواتر في ما تقر به فله بمن كونه قرآنا وقرارة القرآن شرط لقوله تعالى فاذا قرأناه
تيسر القرآن وان كان القرآن اسم علم لما انزل على نبي من الانبياء ولا يخيل علمان لما انزل على
موسى عيسى عليه السلام قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه لا يكون منزلة الجبريل بل يكون هو المحدث
ولكن قوله المنزل منزلة الجبريل انما قاله القرآن باعتبار ان الكتاب يتناول ساير الكتب يقال
المراد بالكتاب الذي هو اصول الشريعة القرآن فعلى هذا احتراز بقوله المنزل عن الكلام النفسي واحترز
بقوله المكتوب في المصاحف عن المسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو لا طنة البعثة لانه
ليس بداخل حسنة ليجب الاحتراز عنه وباقي القبول على ما مقرر فعلى هذا الوجه المنزل على الرسول قيد
ولهذا على الوجه الاول قيدان وهذا تعريف رسمي لاحدي لانه لم يتبع من فيه لجميع ذاتيات القرآن

فان الاعجاز ذاتي له ولم يذكروا وتعرض لبعض العرضيات ايضا فانه ذكر الكتاب في المصاحف
والنقل وها من العوارض ولهذا كان قرآننا من النبي علم قبل الكتابة والنقل وانما لم يتعرض
للاعجاز لان كونه اصلا للحكام لا يتوقف عليه ويتوقف على ما ذكره من الاوصاف قبل هذا الحد ورويت
اذ النقل المتواتر والكتابة والمصاحف فرع تصور القرآن فلو عرفت ان الزم الدور اجيب بان
المصحف معناه اللغوي معلوم غير متوقف على معرفة القرآن اذ المصحف لغة هو المجمع من الصفحات
يقال اصحف اي جمع فيه الصفحات فلا دور وانما سمي القرآن به لانه كان متفردا في الصفحات او المجموع
ثم صار علما بالعلبة ولكنه بقي الدور والوارد بواسطة المنقول بالمتواتر فاني النقل لا يتصور
الا بعد تصور المنقول فقله ولا يلزم التسمية جواب عما يقال يلزم على طر هذا الحد التسمية فانها
دخلت في هذا لكونها مكتوبة في المصاحف منقولة بالتواتر مع كونها ليست بقرآن ولهذا يجوز
الصلاة بها ولا يجوز قرائتها على الجنب والحيض ولا يجهر بها تقريرا الجواب انه لا يلزم علم الحد التسمية
لان الصحيح في المذهب انها من القرآن فلا يمنع الاطراء ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية
منزل للتفصيل بين الشؤركا ذكروه الامام ابو بكر الرازي وهو المروي عن محمد بن حماد بن عيسى
من القرآن كتبت بقله الوحي مع القرآن بامر النبي صلى الله عليه وسلم مع الامر بتجديد القرآن غير الزوائد وما ليس
منه مباينة في حفظ القرآن عن اختلاف ما ليس منه مباينة في حفظ القرآن عن اختلاف ما ليس منه
به حتى كانوا مسخون من كتابة اسمي السور مع القرآن ومن التعشير والنقطة كيدا لاختلافه به غير فلو لم يكن
التسمية من القرآن لما كتبوها معه بقله الوحي وانما كتبوها خطا على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة
ولان اخرها بآية مستقلة في القرآن واما الجهر بها في الصلوة فليست من لوازم كونها من القرآن فاذ
الفاحة من القرآن بلا شبهة مع انها لم يجهر بها في الاخرين وانما لم يجهر بها في العلم بالاختلاف
ليست من اول الفاخرة وانما لم يتأذى من الغلظة بها عند اي عند اي حنفية وانما خضه لانه يجوز الصلوة
بآية نصين عند فلو كان من القرآن لكان ينبغي ان يجوز عند الصلوة بها فاجاب عنه بقوله انما
لم يتأذى من الغلظة بها عند اختلاف العلماء فانه لا يمكن جعلها من القرآن وانما خضه لانه يجوز
جعلها من القرآن لكنه لم يجعلها آية تامة اذ الصحيح من مذهبه انها مع ما بعدها الى راس الآية
آية تامة فاورث اختلاف العلماء شبهة والقرارة فرض مقطوع به فلا يتأذى بها فيه شبهة

فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها عند ايضا وهذه الشبهة ايضا لم يسقط حرمة تلاوة التسمية عن الجنب والحائض ميتة قراءة القرآن احتياطاً وفاقيد بقوله بنية القراءة لانه لو تلاها الجنب والحائض قاصدين للتبرك بذكر اسم الله بدون قصد القراءة لم يحرم عليهما وهذا يجوز بعرض اصحابنا قراءة الفاتحة لهم على قصد الشكر دون التلاوة والرواية عن اصحابنا تشهد لهذا القول حيث قالوا ثم يتعوذ ثم يفتح القراءة ويخفي لسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا التسمية عن التعوذ وادخلوها في القراءة وذلك ليدل على انها من القرآن ثم لا عجزاً في معنى القرآن قامة الاصح وهو احتراز قولهم فيقول يا ذا العجز لا يتم الا مجموع اللفظ العزى والمعنى وانما قلنا بان الاعجاز في المعنى تام لانه حجة على الكافة من العرب والعجم ومعنى بالنسبة الى الجميع حيث عجزوا عن اتيان اقصى سورة من مثله وعجز العجم عن اتيان مثل نظم القرآن بالعزى لا يكون حجة عليه لانه ليس بلسان كعجزه عن مثل شعر امرئ القيس وغيره من شعراء العرب لا يكون معجزة للعجمي فاذا انما كانت حجة على العجمي ومعجزته اذ اعجزت عن اتيان مثل معنى القرآن بلخيته فلهذا اي فلا جلال الاعجاز تام والمعنى لم يجعله الوحي في النظم لازماً لجواز الصلوة حتى يجوز الصلوة بالقافية وان صح رجوعه الى قولها وعليه الاعتماد لان الواجب عليه في الصلوة قراءة القرآن لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن ولا ينطبق صفة علم المعنى وصدقه وقوله في الاصل النظم لكن زايديه تساهل لان الركن اذا خالف الماهية فلا يتصور ان يكون زايده قوله واقسام النظم المعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما ذكرنا الكتاب اصل من اصول الشرع وهو في الصحيح اسم للنظم والمعنى والاحكام انما ثبت لمعرفه اقسامها ايراد ان يقسم الكتاب الى الاقسام التي يرجع اليها معرفة الاحكام الثابتة بهادون ما يتعلق بمعرفة القصص والامثال والمواعظ والحكم والترغيب والترهيب فان القرآن بحمد لا يدرك مثواه ولا يعرف منه ما لا يمكن حصر جميع ما فيه وقد ذكرنا وجه الحظر في الاربعة ووجه حصر كل واحد من الاربعة في الاربعة فلا يحتاج الى الاعداد هذا باب ما لا يحتاج الى الاعداد

لما فرغ من مباحث السنة وقدمها على مباحث الاطراف لان السنة اصل بالنسبة الى الاجماع ثم الاقسام التي سبق ذكرها في الكتاب من الحائض والعامة وغيرهما جميعاً بتاتى ايضا السنة لان كلام السمع مستجمع لوجوه العضاة فيجوز فيه الاقسام المذكورة

فلا يحتاج الى اعادة تعامها لكونها مشتركة بينهما وقد عرفت مرة لكن السنة ثبات الكتاب في طرق الاتصال بينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة من كونها مسندة ومرسلة والمسند من كونها متواترة او مشهورة او احاداً فذكر هذا الباب لبيان ما يختص به السنن من كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن فقال السنة نوعان مرسل وهو قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم كذا حذف الواسطة او الوسايط بينهما وبين النبي صلى الله عليه وسلم بان يذكر الواسطة او الوسايط بينهما وبين النبي صلى الله عليه وسلم وهذا التقسيم انما يستقيم على راي الاصوليين فانهم يجعلون ما سئل المسند مرسله واما على راي المحدثين فانواع السنة اكثر فذكرنا انهم يجعلون غير المسند مرسله ويستطعمها ما هو المذكور في كتبه علوم الحديث ثم المرسل في الصحيحين مجموع على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لان صفحات صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم لم تحدد حديثه عند اطلاق الرواية عنه الا على السماع عنه بغير واسطة وان احتمل سماعه عن غيره والمرسل في القرآن الثاني والثالث في اعلانه وصحة له الامر واستبان له الاسناد فلا يحتاج الى ذكره وهو حجة عندنا وهو مذهب اكثر اهل الرواية من غير اهل الحديث وهو في المسند عندنا لان من اشهر عندنا حديثه بان سمعه بطريق صحيحة طوي الاسناد والطرق للوضوح عند استقائه الخبر لديه وقال قادر بن حذيفة قال الحسن البصري اذا جتمع في اربعة من الصحابة ارسلته رسالاً افضل مما ان ارسله كان دليل للوضوح والصححة بخلاف ما اذا لم يتضح الامر عنده بان بلغه من واحد من الصحابة بنسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم بل اسند اليه قصداً ان يحكم ما تخالف عنه ليكون الواضحة عائدة اليه ولا انه اذا اسند الحديث الى غيره النبي صلى الله عليه وسلم من الرواية فانما يشهد عليه بانه روي له ذلك الحديث من الصحابة واذا ارسله ونسب الى النبي صلى الله عليه وسلم فانما يشهد على النبي صلى الله عليه وسلم بانه قوله ولا شك ان احتياط الانسان فيما ينسب الى النبي صلى الله عليه وسلم ويشهد به عليه اكثر من نسبته الى غيره وشهادته عليه اذ الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم اعظم من الكذب على غيره قال النبي صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمداً فليتبوا مقعده من النار ولكن عذرنا في مزلة جواب عما يقال لما كان المسند عندكم في المسند كان ينبغي ان يجوز الشيخ اي الزيادة على النص فانه شيخ الموصف بالمرسل يجوز بالخبر المشهور نقرر الجواب لان هذا نوع مزلة تثبت بالمرسل بالاجتهاد والراي فلم يجر الشيخ لمثله بخلاف رجحان المشهور فانه ثابت لمعنى فيه وهو قوة الاتصال والحديث انما صار حجة بالاتصال وهو فيه اقوى من خبر الواحد فيصح الزيادة به ويزجج المرسل على المصنف بما ذكره بحث لان عدالة الراوي شرط لقبول الحديث

تصال

وهي معلومة في المسند بالتصريح وفي المرسل مشكوكة او معلومة بالدلالة والاصح اقول في الدلالة
وقال ان في لا يقبل المرسل الى قوله والمسند اقسام
من القرن الثاني والثالث الا ان ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسند غير ذلك الحديث ولهذا قال في
مراسيل سعيد بن المسيب لا في تتبعها فوجدتها مسانيد واستدل بان المرسل منه جعل بالرواية
والجهل به جعل بصفتها التي يصح روايته بها من كونه عدا لصاحبها فيمنع القبول لاجله وقد اخذ
عليه في قوله لا يقبل المرسل اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بانه حينئذ يكون المعارف المتصدة دون المرسل
وكذا اخذ عليه في قوله لا يقبل المرسل اذا رسله اثنان وشيخها مختلف بان المرسل اذا لم يكن مقبولا
يكون باطلا وضم الباطل الى مثله لا يوجب القبول واجيب عن استدلاله بانه لا نسلم ان الجهل
بغير الرواية حجة مطلقا فان ارسال العدل من الامة بقدر ان يكون غير عدل موجب عليه
التنبية على خبره والاختيار بحاله فالسكوت بعد الرواية عنه بكونه تلبيسا وتحيله للناس العلم
بما ليس بحجة والعدل لا يتهم بحال ذلك فيكون ارساله توشيفا له فانه العدل لا يقدر على مثل هذا الا بعد
العلم بعدالة مخالفه با اذا استأه فانه لا يستدل به على توشيفه لانه محتمل ان كان مستورا عند
فرع عنه تبارك على ظاهره وفوقه في حاله الى السامع حيث ذكر اسمه استدلال الامام حافظ الدين
في شرح المنار لقبول المرسل بقوله تعد ان جارك فاسق فثبينا بانه اذا خبر من لا يكون فاسقا
وجب قبول خبره والمرسل ليس بفاسق اذا كان في ارسال الخبر من غير قبول خبره وفيه بحث لانه استدلال
بمنهوم الشك وهو ليس به عندنا الا اذا كان عرضة الاثر على الخضم فله وجه او يقال بانه لم يتسكروا
بمنهوم الشك بل بانه ثبتت معلوميا بالفسق ليرتب الحكم عليه فلا يثبت بدونه واستدل بعض
اصحابنا لقبول المرسل باتفاق الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس مع انه لم يسمع من
النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة احاديث لصحة كذا ذكر في الغزالي او بضعة عشر حديثا كذا ذكر في مسند الامامة
السرخسي رحمه الله وقد صرح ابن عباس بذلك في حديثه الربوا في النسبية حيث قال حدثني به اسامة
بن زيد وروى ايضا عليه ما زال يبين حتى رمى الحسن فقتلوه جميعا عليه قال حدثني اخي الفضل
ابن عباس وروى عن عمر بن الخطاب في رواية الحديث ثم اسند الى ابن عمر بن بريدة وروى ابو هريرة
واسند الى الفضل بن عمار بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الا قوله انه في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله

كلامه
في كثر

كثرت روايته وامثاله وشاع وذاع ولم ينكر على احد منهم فدل على جواز قبول المرسل وفيه نظر اذا اكتم
في قبول مراسيل الصحابة لاجماعهم على عدالتهم فله يلزم من قبول مراسيلهم قبول مراسيل غيرهم
استدل باتفاق التابعين على ذلك فان الحسن قال اذا اجتمع في اربعة من الصحابة على حديث ارسله
ارسلا وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال بعضهم رد المراسيل بعد
حادثة بعاث لما تبيين الشجب والتخفي من اهل الكوفة وابو العالية والحسن من اهل البصرة
وسمكون من اهل الشام كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق فدل على كون المرسل حجة في روايته
مراسيل من دون هؤلاء اي دون القرن الثاني والثالث فقد اختلف مشايخنا في قوله ابو الحسن
يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لانه العلة الموجبة لقبول المراسيل في القرون الثلاثة وهي العدالة
والضبط تشهرا سائر القرون وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من الامة مشهورا باخذ
الناس العلم منه وان لم يكن كذلك يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتبه بانه لا يروى
الا من هو عدل ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن لظهور الفسق على من بعد القرون الثلاثة بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
يفسده الكذب منهم بقوله ثم يفسدوا الكذب الا من علمت عدالة ويجعله لا يروى الا عن عدل بخلاف
القرون الستة بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بخبرهم بقوله على الم خير القرون الذين انا فيه ثم الذين يليه ثم الذين يليه
ثم الذين يليه الحديث واما اذا رسل الحديث من وجه واحد او جملته فاختلف فيه اهل الحديث فمنهم
من قد هذا الحديث وجعل انقطاع دليل الجرح وهو اولى من التعديل واكثرهم على قبوله وبعضهم لا يفتقر
من وجهه ويكفي الاتصاف لانه ذكر المرق ساكت وفي الطرق المشهورة لا معارضة بين الساكت
والناطق
والمسند اقسام الى قوله والمشهور
الخير المسند المختصر
برسول الله انواع بلغة المتواتر والمشهور وخبر الواحد لا يخبر لا يخلو من ان يكون روايته في كل عصر قوما لا
يشتم نواطوهم على الكذب او يصير كذا بعد الدين الاول ولا يصير بل روايته احوال الاعصار والاف
متواتر والثاني مشهور والثالث خبر واحد ثم عرفت المتواتر بانه خبر يرويه قوم لا يخطئ عدهم
اي عادة اكثرهم لانه لا يمكن احصاءه فانه ليس بشرط حتى لو اخرج اهل جامع عن واقعة حدثت فيه
حصل العلم به مع كونهم محصورين ولا يتوهم نواطوهم اي توافقه على الكذب لكنهم اذا كانوا
قليلين ذهبوا عن انهم توافقه على ذلك الخبر من غير ان يكون صحيحا وعدالتهم اذا كانوا غير عدل

يجوز ثوابهم على نقل الخبر الكاذب وهذا شرط المتواتر الذي هو من امور الديانة وليس شرط مطلق
التواتر عند الجمهور كما هو عند قوم باعتبار ان العدة هي المرحمة لجانب الصديق وخجة الجمهور
ان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل العلم بخبرهم مع كفرهم فلا يشترط العدة
والاسلام لصيرورة الخبر متواترا وتباين اماكنهم ان يتأكدوا لكونه اسد تاثيرا في ذلك المكان التواتر
وهذا ليس شرط عند الجمهور لحصول العلم باخبار متوطني بلدة واحدة حتى لو اخبر اهل المدينة بخبر
متواتر ويدوم هذا الحد الي ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وآله بشرط هذه الشروط كل عصر حتى يصرف
كأخيه وأوسطه كطريقه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات
وما شبه ذلك كفر عنت الحج وحل البيع وحرمة الربوا والخمر والزنا وسائر ما هو من ضرورات الدين
ولا بد للمتواتر من شرط اخر وهو ان يكون استنادهم في الخبر الى الحسن دون العقول فان اهل الدنيا لو اخبروا
بدون العالم لا يحصل العلم بخبرهم حتى يقام عليه برهان عقلي والمعتبر فيه حصول العلم عند
اعتبار لعدد معين فيه كمن اعترافني عشر بقوله تعالى عشر نقيب او عشر من بقوله ان كل منكم غريب
او اربعين بقوله ومن تبعكم من المؤمنين كانوا اربعين او سبعين بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا
لا مناسبة بين مثلتنا وبين هذه الايات فانها لا تدل على اشتراط ما ذكره من العدد للتواتر فانه
الخبر المتواتر يوجب علما ضروريا ايا حاصله من غير نظر وفكر عند الجمهور وعند بعضهم في بعض الاستدلال
وقال الخوازمي ضرورة في عدم الحاجة الى الشعور بالواسطة قالوا لو كان الامر كذلك لما افتقر الى سائر
ترتيب علومه وصلها اليه اذ المحتاج الى الوسائط نظري لا ضروري ولكننا نحتاج الى الوسائط لذلك فان
حصول العلم بالمتواتر مفتقر الى العلم بان الخبر عند من المحسوسات والى العلم بان الخبر من جهة عظم
لاداعي لهم الى تواترهم على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون
صديقا اذ لا واسطة بينها خلافا لما حافظه الجمهور انما نجد علما ضروريا بالبلد البعيد كخبرنا
وسمعتنا والامور الماضية والقرن الحالية والانبيا والائمة والملوك والخلفاء الذين مضوا كخبر العلم
بالمحسوسات من غير فرق بينها فلو كان استدلالي لما حصل العلم به لمن هو ليس باهل النظر كالصبيان
ولساعة الخلاف فيه بين العقلاء كسائر النظريات واحتياج العلم به الى العلم بحجج ما ذكره واصح
بل يحصل العلم بهذه الامور عند حصول العلم بالمتواتر ضرورة لانه متفق عليه وعند البعض المتواتر

وجب

يجوز علم طمانينة نطمئن اليه القلوب لترجح جانب الصدق فيه لا علم يقين وليس المراد بالطمانينة
عندم اليقين مثل قوله ولكن ليطمئن قلبي وعند السمتنة والبراهمة المتواتر لا يقين علم يقين
ولا علم طمانينة لاجتماعه من احدى كل منها غير موجب للعلمه وغير الموجب اذ اضمح مع مثله لا يصح
موجبا وهذا باطل لانه تشكيك في الضروريات فسقطت مكالمتهم وظهرت مجادلتهم وقد حدث
عند الاجتماع ما لم يكن عند الافراد كقوي الجدل ومن اكد حصول العلم بالمتواتر فهو سقيمة لم يعرفه
ولا دنياه اذ معرفة الدين وهو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومعرفه الحلال والحرام
لا يحصل الا بالخبر المتواتر وكذا معرفة الاغذية والادوية ومعرفة ان هذا نافع وهذا مضر وسائر
المضار والمنافع الدنيوية لا يحصل بدون الخبر اذ التجربة احتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام العم
والخال وسائر القرباب وكون نفسه رضيعا لا يحصل الا بالخبر ثم كل واحد له من نفسه معرفة
الامور قطعاً منسلة العلم الحاصل بالبيان فكان منكسر كمثل المشاهدة في السوفسطائية
الذي لا يمكن البحث معه الا بضرب مؤلم والمشهور ما كان من الاحاد الى قوله وجز الواحد
هو الذي القسم الثاني من مسند الخبر المشهور وهو اسم الخبر كان من الاحاد الى الاصل
ان في القرن الاول في ابتداء النقل في السبعين ثم انتشر في القرن الثاني ومن بعدهم حتى يرويه
جماعة لا حصر لتواترهم على الكذب وهم قوم امة ثقافت لا يتعمقون خبرهم وضارتهما دونهما انقلبه
وصحته وتصديقهم يكون من غير استنباط من المتواتر حتى قال الحافظ انه في المشهور احد قسمي
المتواتر على قسمين عند المتواتر الاصل والفرع ومتواتر الفرع دون الاصل فيثبت به علم اليقين
وتابعه جماعة من مشايخنا وهو اختيار صاحب الميزان لانه لما اجتمع اهل العصر الثاني ومن بعدهم
على قبوله صار كالمجتمع على صحة فيوجب العلم وكفر جاحد وقال عيسى رايان انه يوجب علم الطمانينة
لا علم اليقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد تحت الزيادة به علم الكتاب التي هي نسخ وصفه
دون النسخ المطلق عملاً بالشبهتين ويضلل جاحد ولا يكفر وهو الصحيح المختار عند القاضي ابي زيد وخمس
الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين ونقص شمس الامة ان جاحد لا يكفر اتفاقا فلا يظهر اثر الخلاف في الاحكام
وذكر ان انكاره لا يؤدي الى تكذيب الرسول علم لكونه من الاحاد في الاصل التي يحتل ان لا يكون من السبعين وانما
يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وتخطئتهم ليس بكفر بل بدعة وضلال مختلف انكار المتواتر فانه

يورد الى تكذيب الرسول علم اذا المتواتر عن رواية المسجوع وتكذيبه كقول ذلك في مثال الزيادة
 على الكتاب التي هي نسخة الوصف مثل زيادة الرجم في حق المحسن بعول علم الثبوت بالثبوت بل ما به ورجح بالبيان
 نسخة الجدة في حقه وبقي الرجم وبقي الشيخ والشيخ اذا زينا فارجوها وبرجهم السلي علم ما عزا
 والغامضية فانها زيادة علم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فانها يتناول
 بعومه المحسن وغيره فزيادة الرجم نسخة حكم الجدة في حقه لا يقال هذا تخصيص العام لا يفسخ له
 لانا نفوق شرط التخصيص المقارنة ولو نقارن ههنا بل تاخر فيكوننا نسخا لا مختصا وفايد في نظر
 في بقاء العام قطعيا بعد نسخ البعض دون تخصيصه وكذا قوله وارجلكم متناول حالة التخصيص في اجزاء
 العسل فزيادة المسح خبر المغيرة النسخ الحكم في هذه الحالة وكذا الاطلاق قوله تعالى فصييام ثلاثة ايام
 في كفارة البهيم جواز التفرق والتتابع نسخ بزيادة التتابع بقرائة ابن مسعود فصييام ثلاثة ايام
 متتابعات حتى لا يجوز التفرق لكنه لما كان اياها مشهورة من الاحاد في الاصل ثبتت به اياها بكونه من الاجاد
 الاصل شبهة سقط بها علم اليقين يعني وان صار المشهور حجة بشهادة السلف حتى صحت به الزيادة
 على الكتاب عما ذكرنا لكنه مع ثبوتها تم لا يخرج عن كونه من الاحاد فبقى فيه شبهة الانقطاع فبسطه
 علم اليقين اذا ثبت انما ثبت اتصال المحصوم بلا شبهة ولكنه يوجب العلم لان الشبهة الثانية
 في جز الواحد فوق هذه الشبهة لم يؤثر في سقوط العلم فكذا اولى وقال في جز الواحد في قوله
 ثم الخبر القسم الثاني من مسند جز الواحد وهو كذا في رواية الواحد ان الخبر الواحد
 او الاثنان فصاعدا يوران كونه من المشهور والمتواتر انا وكهذه الثلاثة في ظاهر اضافته الخبر الواحد
 ان جز الاثنان والثلث والرابع لا يكون من قبيل خبر الواحد فان الصحيح ان تعدد الخبر من لا يجوز حجه
 عن كونه خبرا واحدا بعد ان له سبله درجة الاشتباه والتواتر واحترز به ايضا عن قول من يقول لا يسمع
 خبر الواحد بل بشرط للقبول ان خبر الاثنان والرابعة نسوي المصنف بين كل واحد وهو خبر الواحد حجة
 للعلم به في احكام الدين والدنيا وهو مذهب الجمهور وقال القاشاني وابن داود والمرضى الامامية
 لا يجوز العلم بخبر الواحد لقوله تعالى ولا تقف اي لا تتبع ما ليس كونه علم وجز الواحد لا يوجب
 العلم فلا يجوز العلم به وقال احمد بن محمد رواية خبر الواحد يفيدها العام مطلقا لقوله تعالى ولا تقف
 ما ليس كونه علم وجه الاستدلال به انا اجمعنا على العلم بخبر الواحد لم ينفذ العلم لما جاز اتباعه

فانوا

والعلم

العلم به للعلم المذكور فانه تغير في غير اتباع غير العلم وفرضه وجوب اتباع خبر الواحد كونه موجبا
 للعلم وايضا فان الله تعالى قد ذكر علم اتباع الظن بقوله ان تتبعون الا الظن وما يبينه الزهري الا ظنا
 وان الظن لا يغني عن الحق شيئا فلو افاد خبر الواحد العلم للثامه موين على اتباعه وهو ظن الاجماع
 استدلال الجمهور بقوله تعالى ولا تقف اي لا تتبع ما ليس كونه علم وجز الواحد لا يوجب العلم
 اذا رجعوا اليهم لعلمهم بخبره ووجه التمسك ان الله تعالى امر الطائفة التي نزلت من كل فرقة بالثقة
 ثم بانذار قوله عند الرجوع والاذن هو الادعاء الى العلم والعلم به فلو لم يكن قول الطائفة حجة في حجه
 للعلم لما كان للدعوة فائدة ولانه تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو حق الله
 تعالى في حال الطلب اللزوم له اذا المسترحي للمشي طالب له والطلب من الله تعالى في مقتضى وجوب
 الحذر عند الانذار فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعلم لما وجب الحذر عليهم والفرقة اسم الجماعة
 والطائفة مستزعة منها فتكون بعضها لانها فعلة من فرق فكل ما فرق فهو فرقة يقال فرق الخشب
 اذا شقها وبعض الثلث واحد او اثنان فدل على ان خبر الواحد حجة للعلم لا يقال الطائفة اسم الجماعة
 بدليل الحرق هذا التاثير فلا يصح جعلها على الواحد والاثنين لانا نقول الصحيح ان الطائفة اسم للواحد
 فصاعدا فان المراد من قوله تعالى ولا تقف اي لا تتبع ما ليس كونه علم وجز الواحد لا يوجب العلم
 وكذا قيل في سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اختلفتا في امرهما كانا من اجلين من الاضرار بينهما
 مدافعة في حق فتحكم احدهما العلم دون الاخر وقيل كان احدهما من الصالحة والاخر من المنافقين فقد اطلق
 عليها طائفتين فدل على ان الطائفة اسم للواحد فصاعدا قال ابن الحارثي التمسك بهذه الآية بخلاف
 وجه ابن مطهر ذلك بان ظاهر الآية يقتضي الحذر عقيب الانذار الحاصل بالثقة في الدين وهو التوقيف
 ونحن نقول بخلافه فان الفتوى حجة العلم بها بخلاف خبر الواحد وفيه حجة اما اول فلان الانذار
 يكون بالاجابة من الشارع لا من نفسه بطريق الفتوى او هوام من الفتوى او الرواية من الشارع واما
 ثانيا فلانه لما اعتبر خبره مستندا اليه ما عنده فلا يعتبر مستندا اليه الشارع المحصوم اول الجواب
 عن قوله تعالى بان اتباع الظن حرام فيقتضي كون خبر الواحد موجبا للعلم ولا يجوز العلم به قلنا
 المراد بالمشيغ اتباع الظن اتباعه فيما كان المطلوب فيه التيقن كاصول الدين امطلقا ونحوه
 لموجبه جمعا بينه وبين الادلة الدالة على جواز العلم بخبر الواحد قوله وكذا تصديق النبي علم

معنى الترجمة حقه تعالى

الظن الذي هو اتباعه هو
العلم فيما كان المطلوب فيه
التيقن

سلمان وبسيرة الهدية دليل على ان خبر الواحدة فانه روي ان سلمان الى النبي صلى الله عليه وسلم بطريقين فبينما هو في طريق
 فقال ما هذا فقال صدقة فقال لا صاحب له ولا اولاد له ولا ثمن له فقال انما هو صدقة فقال صدقة
 فوجدوا كل واحد من اصحابه كل واحد من خبره خبرا له حجة له على النبي صلى الله عليه وسلم خبر سلمان وصره فذكر
 قبل خبره بسيرة الهدية التي جاء بها لانه علم ما هو بتبليغ الوحي اليه فانه انما هو يقول فويل ما انزل
 اليك ومعلوم انه علم ان يذهب بنفسه الى كل قبيلة للتبليغ ولم يفكر في ان يذهب اليها فانه انما كان يذهب
 الى افراد من الرسل الى الافراد فانه بعث عليا ومعاده انما هو اليهم في خيعة الكلبى بكتابه اليه فيقولوا
 بالروم وكتاب بنو اسرائيل الى مكة وعبد الله بن ابي سري وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وعمر بن
 الحمزة الى الحبشة وغيرهم فلو لم يكن خبر الواحد حجة لا نفقة باب الطعن بالتقصير في التبليغ حيث لم يبلغه
 نفسه ولا من بعده به الحجة وكان يجب عليه ان يبعث عددا فيبذل خبرهم التواتر والاول استدلال
 بالكتاب والثاني بالسنن والاشارة الاستدلال بالعقول فقال لان خبر الواحد العدل يفيد
 غلبة الظن بصدقه لان عقله وقبضه كما ان الصدق ويرجى انه في الكذب لكونه مخطورا وبني
 وعقله وغلبة الظن بوجوب العمل لانه غير متوقف على العقول كالعامل بالظن بل اول لان المحمدي في الخبر
 قوله صلى الله عليه وسلم لا شبهة اصله وانما الشبهة في طريق الوصول اليه والاشبهة في التماس
 اصله قوله في الشهادة انما اختلفت حجاب عما يقال لو كان خبر الواحد حجة موجبة للعلم به كان
 ينبغي ان يجب على القاضي في قبول خبر الشاهد الواحد ولا يشترط فيها العدد وتقرر جواب ما اختلفت
 الشهادة بالشرط العدد لانه دعوى مدعى بها الاشارة الى المدعى عليه اذ ليس له فيها اول بالصدقة
 من الاخر فله بد من مرجح لاحد فاذ انما المدعى بشهادة مرجح حجة صدقه به ولكن عارضة شهادة
 الاصل المدعى عليه وليس البراءة الاصلية فان الذم من خلق الله الاصل ببرائة عن الحقوق وعذرة عن
 الشكاريها فان نفى بها الترجيح الى اصلها بدين المدعى شاهد لتعاد وضل المرجح فيفسد طمأنينة
 بد من مرجح آخر يترجح به جانب صدق المدعى وهو شاهد الاخر ليعجز شغل الذمة العارضة عن
 الحقوق بحجة قوية فاشترط العدد في الشهادة لذلك لا ان خبر الواحد ليس بحجة بخلاف خبر الواحد
 في احكام الشرع فانه لا يكتفى قد انزمت امتثال او امر الشرع من غير ان يكتفى به في مرجح اخذ
 الخبر ان يكون متصلا الى النبي صلى الله عليه وسلم او منقطعاً والمنقطع

اما ان يكون منقطعاً بصورة او منقطعاً معنى وان كان متصلاً بصورة ثم المنقطع صورة قد مر بحثه
 وهو المرسل والمنقطع معنى على نوعين احدهما منقطع لنقصان في الراوي لغوات شرط من شرائط
 التي سياتي من العدالة والاسلام والضبط والعقل والثاني منقطع بمعارضة دليل اقوى منه فيصدق
 به المرجوح وهو على اربعة اقسام من القسم الاول هو الا نقطاع بخالفته الكتاب فانه خبر مردود ومنقطع
 اذا الكتاب ثابت يقيفاً في اتصال خبر الواحد بالنبي صلى الله عليه وسلم شبهة في مدعيها بغيره اليه الاشارة بقوله
 اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فرددوه وذكر مثل حديث
 فاطمة بنت قيس وهو ما روي عنها انها قالت طلعتني زوجي ثلثاً فلم تغرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا
 سكني فانه مخالف لقوله تعالى اسكنوه من حيث سكنتم من وجدكم فيثبت السكن به وفي قراءة ان موعود
 وانفقوا عليهم من جدكم وهي مشهورة والمراد به غير الحامل بل ليدل على قوله تعالى وان كن اولاد حلال
 فانفقوا عليهم حتى يرضوا منكم عليه وانما اعيد ذكر الحامل مع دخولها في الآية لان من لم يلد لها
 تطول فينقض بسقوط النفقة فاعيد ذكرها نفياً لهذا الوجه مع دخول الحامل في الآية فدل على ان
 المبتوتة تستحق النفقة وان لم تكن حامل خلة فاما بقوله الشافعي من ان المبتوتة التي هي غير الحامل لا
 تستحق النفقة والذي يوجب ما ذكرنا قول عمر بن الخطاب قال لا ندع كتاب الله ولا سنة نبيه يقول امرأة
 لا نروي صدقته امر كل بيت حفظت امر نسيت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول للطلقه الثلث النفقة والسكنى
 مادامت في العدة قوله وحديث القضاء بالجزع عطف على قوله كخالفه حديث فاطمة وهو مثال آخر
 لا انقطاع بخالفه الكتاب فان حديث القضاء بشاهد وبسكنى مخالف لقوله بعد واستشهدوا بشهدين
 منكم جاكم لانه تعدل امر بالاشهاد وهو محمول فيما يرجح اليه عند الشهود ثم فسر به ما بين او بوجوب امراتين
 فيقتضى اقتضاه على المذكور ان المجد اذا فسر كان ذكر ما بالجميع ما تناوله اللفظ فمن جعل الشاهد
 الواحد مع المبين حجة فقد زاد على الكتاب بخبر الواحد وهو جار مجري الشبهة فلا يجوز فيصير الحديث
 منقطعاً بخالفته ولانه تعارض ذلك اذ ان لا ترتبوا فقد نزع على ادنى ما ينتفى به الرتبة ما ذكره
 النضر ليس دون الادنى شيء ينتفى به الرتبة فلو كان الشاهد مع المبين حجة لزم منه انتفاء كون المضمون
 ادنى فيكون مخالفاً لضرورة ولانه تعارض الحكم من المعنوية وهو استشهاده الرجال الي ما هو غير معنوية
 وهو استشهاده النساء مخالفة في البيان مع ان حضورهن في مجالس الحكم محظور بغير ضرورة لانه امر من

بالقرار في البيوت فلو كان بين المدعى مع الشاهد حجة لا تنقل اليه لكونه يشهد وجوباً ومنه ما هو غير
 ان لم يتحقق حينئذ ضرورة مبيحة لحضور السنة لا مكان وصوله الى الحق مشاهد ومبين فكان النظر في
 هذه الوجوه والاعيان ما روي انه علم فقهياً شاهد ومبين بخالف الكتاب فيكون منقطعاً هذا تقريراً في الكتاب
 مع زيادات وفيه حجة اما اولاً فلا تسلم ان قوله فاستشهدوا بما سمعتم من سلفنا انه مجزئ في بيان الجهر
 خبر الواحد واما ثانياً فلا تسلم الاقتصار في ذلك لعدم ما يوجب الحظر فيه بل هو ساكت عما عداه
 وقد دل الدليل على جواز القضاء بمشاهد ومبين فوجب القول به ولئن سلمنا القصر عما هو مذکور في النقص
 فهو ثابت منتهى الشوط وهو ليس بحجة عندكم وان كان حجة عند الخصم لكن اذا لم يعارضه دليل اخر
 منطوق به واسم الاشارة في قوله تعارفكم عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتبوا راجح الى ان
 تكتبوه في قوله تعارفكم لا تنقلوا ان تكتبوه صغيراً او كبيراً الى اجله والادنى محض الاقرب لا ينعى الاقرب في ذلك
 الكتاب اقسطاً اي اعدل عند الله واقوم للشهادة في علم اداها وادنى ان لا ترتبوا اي اقرب الى انقلوا اليه
 كذا في الكتاب ولا يجوز صرف الاشارة الى قوله تعارفكم فيكون فرجه امراتان وجعل الادنى محض
 الاقرب لان قوله اقسطاً عند الله واقوم للشهادة لا يناسبه قوله وحديث من ذكر بالجزيرة ايضا عطف
 على قوله حديث فاطمة وهو مثال اخر لانقطاع المعنوي بخالفه الكتاب فان حديث من ذكر بالجزيرة
 وهو قوله علم من منكم فليتوضا مخالف لقوله تعارفكم في رجال يحبون ان يتطهر واذا ان الآية نزلت
 في اهل قبيلة لا تهم كانوا يستنجون بالماء بعد الاستنجاء بالحجارة فقال لهم النبي صلى الله عليه وآله ان الله قد اثني
 عليكم فيما الذي تصنعون فقالوا نشتمنج بالماء بعد الاستنجاء بالحجارة فلو جاز المستحدث لما جاز
 الله تعارف الاستنجاء بالماء الذي لا يتصور الا بمس الفرجين جميعاً ولكن التطهير الذي مرجه الله تعالى
 عليه حديثاً لا تطهير الا التطهير بمس الفرجين جميعاً وهذا الاستدلال ضعيف لان الغرض
 ان يقولوا انما استخفوا المدح لاجل ازالة النجاسة الحقيقية بالماء لا باعتبار الطهارة على الحديث فان جميع
 الناس كانوا فيها سواء ونحن لا نجعل تطهيراً على الحديث حتى يكون المستنجاء في الماء لان المس لمس النجاسة
 الطهارة بعد حصولها في حالة الاستنجاء غير حاصلة فكله كغير الحديث منافي للكتاب قوله وحديث المرأة
 بالجزيرة ايضا عطف على ما قبله وهو مثال اخر لانقطاع الحديث بخالفه الكتاب فان حديث المرأة
 وهو قوله علم لا تنقلوا الا بالبر والنجس فمن اتساعها بعد ذلك فهو خبر النظرين بعد ان يجلبها الى رضاءها
 اسلمها

اسلمها وان سخطها ردها وصالحاً من تصرفاته مخالف لقوله تعارفكم فاعندوا بعلمهم مثلاً اعندي عليكم
 وذلك لان النقص صريح في ان ضمان العدا وان فيما له مثل مثلاً والدين ان كان من ذوات الامثال بحسب
 مثله وان كان من ذوات القيم بحسب قيمته بالغة ما بلغت فاجاب صاع من التمر مكانه مخالف لحكم الكتاب
 فيكون منجاً وذلك لا يجوز خبر الواحد فيكون منقطعاً بخالفته ومعنى النصية ان تحبس الشاة حتى يجمع
 اللبنة في ضربها اياماً ليختبر به المشتري قوله وحديث ابى وقاص بالجزيرة ايضا وهو اشارة الى القسم من الانقطاع
 المعنوي وهو الانقطاع بخالفه السنة المشهورة وذكر لانه المشهور فوق خبر الواحد فلا يظهر مقابلة
 تقرير الخافعة ان سعيد بن وقاص روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال لا ينقص اذا جفت قالوا نعم
 قال فلا إذن فانني صممت هذا البيع واشار بقوله اسقط اذا جفت الى وجوب المساواة على اعدل الاحوال
 وهو ما بعد الجفاف وهو يوجب بيع الرطب بالتمر به تمسك ابو يوسف ومحمد رحمهم الله بخبر ابي سعيد الرطب
 بالتمر وابو حنيفة جوزه وذكروا استدلال بالحديث المشهور وهو قوله علم التمر بالتمر مثلاً عطف حديث
 الاشياء السنة فانه يستدعي الجواز لان التمر يطبخ على الرطب بدليل انه علم في بيع التمر حتى يزرع فيقيل
 وما يزرع فقال ان يحترق ويصفر فتمتاه تمداً وهو ينسحق وقول الشاعرة وما العيش الا نومة وتشرق
 وتقر على راس النخيل وماء والمراد به الرطب كذا الرواوي بالرطب على راس النخيل فيسقط الموت الموصى لا يطر
 الوصية ولو تبدل الجنس بالنبس لبطرك الرواوي بعين فصار زبيبا قبل موت الموصى وكذا الواسم في تمر
 فاقبض رطباً او عمل العكس جاز ولو كان مختلفين في الجنس كان هذا استبدالاً بالمسلم فيه وهو غير جائز واذا
 ثبت انه تمر وقد وجد شرط الجواز وهو ما تملكه حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المانعة من احوال لان شرط العقد
 يعتبر حالة العقد لا عند حالة مفقوده عند يتوقع حدوثها فيكون الحديث المذكور ومخالف هذا الحديث المشهور
 الذي تلقته الائمة بالقبول فيكون منقطعاً قوله ولم يكن شاذاً هذه اشارة الى القسم الثاني من الانقطاع
 وهو ان يكون الخبر شاذاً فيما يعم به البولي اي نادراً فيما يمس اليه الحاجة في عموم الاحوال لكافة الناس فانه
 دليل انقطاعه وذكر لان العادة حاكمة باستفاضة نقل ما يعم به البولي لان الدوام متوفرة على نقله
 لما من الحاجة اليه لعموم الناس واما انفراد الواحد بنقله ولم يشتهر في علم الانقطاع وعدم صحة نقله لانه
 يقبل شهادة الولد من اهل المصير على روية هلال رمضان اذا لم يكن في السماء غيم لان الناس لما شاركوا في
 النظر والمنظر وحدة البصر والاحتياج والاهتمام به كان انفراد بالرؤية دليل على غلظه اذ الظاهر كذا به

بخلاف ما لو كان به غيبه او جاز من موضع اخر لانه قد سبق غير موضع الهلال فينتفيق النظر للبعق فله يكون
 مكذبا له ولله تعالى روايه من يدعي النظر على امامه على او غير اذ امر الامامه فيما يعرف به البلوغ
 الناس له فلو كان النظر فيه ثابتا لنقل نقله مستقيما وحيز لم ينقل كذا دل على عدم ثبوته وذكر
 مثل طشت البحر بالتسمية في الصلوة ومثل جزر في اليد من عند الركوع ورفع الرأس منه ومثل خبر الوضوء
 مما شئت النار وخبر الوضوء من حجر الحجازة وخبر الوضوء من منى الذكر لانه لم يشهد النقل فيها
 احتياج الخواص والعوام الى معرفتها وانما شد من اشتغال الحادثة ومع انها محارضة باحداث صحه
 دالة على خلافها على انقطاعها وضعفها فلم ينعلم بها قوتها ولم ينعلم عن الاية هذا الشارح الى
 القسم الرابع من الاقطاع وهو ما عرّف عنه الاية من اصحاب النبي علم بان مختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يجر
 الحاجة بينهم بذلك الخبر فان ذلك دليل على انقطاعه لان الصحابة لم يعلموا الا في قول الله تعالى لا تكون
 بشرك الا حجة غير صحيحة هو حجة واستعمال الرأى مع وجود النقل فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به النقل
 البعق على البعق حجة يرتفع الخلاف الثالث بينهم بالرأى اولا يجوز خلاف النقل بل ان كانا عرض
 الكفر الاحتجاج به وقت الحاجة والحوار الى الرأى دليل على ظاهره على غير ثابت او هو منسوخ وذلك من
 حدث الطلاق بالرجل والعقد بالنساء الذي تسكره افترق في اعتبار هذا الطلاق محال الرجال عيدا
 كانوا واحدا دون النساء جارية ولما كان الصحابة مختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد
 وعائشة لولا انه معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما ذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود
 الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعمر بن الخطاب بنعير بنزق من انما اثم تكلموا فيها بالرأى غير
 عن الاحتجاج بالحدث مع ان روية وهو رند فيهم فدل على انه غير ثابت او هو منسوخ وكذلك اختلفوا في
 وجوب الزكاة في مال الصبي فذهب علي وابن عباس الى ان الزكاة في ماله كذهبنا وذهب ابن عمر وعائشة
 الى الوجوب كذهبنا في ذهاب ابن مسعود الى ان الوصي بعد سنين عليه ثم خيره بعد البلوغ انه
 شارق ادق وان شارق لم يؤد ثمنه لم يجر الحاجة بينهم بالحدث الذي نقل عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ابتغوا في
 اموال البيت خيرا كمال الصدقة وزادوا به كمالها الزكاة ولو كان ثابتا لجرحت الحاجة به بعد تحقق الحاجة
 اليه بظهور الخلاف كما يجري اليوم لانهم كانوا اعرف بالنقل منها ولو احتجوا الا بشهادة ولرجح المحجوز
 عما هو عليه لانهم كانوا اشد اتقيا للنبي من غيرهم ولما لم يثبت شي في ذلك علم انه منقطع مردود على

تقدير

تدبر صفة فقد اتى بان النفقة يسمى صدقة فلا علم نفقة الرجل على نفسه صدقة بدليل انه اضاف الكلم
 الى جميع المال والزكاة لانها لا تدون الصداق النفقة تأتي على الكلا لفظ الزكاة في رواية اخرى محمول
 على زكاة الرأس وهو صدقة الفطر قوله فانه يوجب العمل هذا خبر قوله في الخبر انه لم يكن منقطعها عن
 اذ لم يكن الخبر منقطعها معني لوجه الاربعة المذكور فانه يوجب العمل لكن بشرط تراخي الخبر وهو الاكبر
 وتل اربع الامام والعدالة والعقل والضبط اما الامام فقوله لا قرار باللسان والصدق بالحنان
 بوجود الصانع تعالى ووحدانيته والصدق باسمه الحسن مثل كونه عالما بالكمالات والجزئيات قادرا
 على جميع الممكنات حيا قتيوما الى سائر اسمائه والصدق بقصافته الخلق مثل القدرة والعلم والحيوية وسائر
 الصفات ويقع اليه الصدق والقرار بحقيقته كنهه ورسله والبعض ونقد الخبز والشر وسائر ملجأ
 به النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامام في الراوى لانه لا كفر بوث ثمة في خبره لحدوته غادر فيمليه ذلك على السعي
 في هدمه بادخال ما ليس منه فيه ولهذا ردت شهادته على المسلم وذكر ان الاسلام نوعان ظاهر وهو ما ثبت
 بنشوء بين المسلمين بانه ولد فيهم وشاء على طريقتهم بالشهادة الجادة على لسانه والعبادة معهم
 وباطن وهو الاعتقاد بقلبه وذلك لا يمكن الاطلاع عليه من جهة العبادة الا انه اكتفى بالاستيصال اجمالا
 على وجه لا يفيض الى الخرج بان يقال له انتم بانه وباسمائه الحسن وصفاته الغلى ويجمع ما جاء في النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 فاذا قال نعم حكمه بالسلامة لا يبرأ ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصف الاعراب الذي شهد بروية الهلال بقوله تشهد
 ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال نعم الله اكبر يكفى المسلمين امرهم وقال بعض مشايخنا ذكر الرصف على
 سبيل الاجال لا يكفى بل لابد من العلم بحقيقة ما يجيب الاقرار به وبما علم سبيل التقصيد حتى لو لم يعلم شيئا من
 ذلك لا يكتفى مسلم لكن هذا كمال استعداد اشتراط الحق الايمان اذا كثر الناس من العوام وغيرهم غير قادرين
 على تفصيل صفات الله واسمائه فيبشروا الرصف على سبيل الاجال ويؤيد هذا قولهم في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
 اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتننوا هن الله اعلم بما نفن وقد كان هذا الامتنان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 بالاستيصال على الاجال في هذه الآية دليل على انه لا بد من الاستيصال اذ لم يكن بمكة ضيق من ودعاهن
 الاسلام وهجرتهن الى دار الاسلام ولكن على وجه لا يفيض الى الخرج في قوله تعالى اعلم بما نفن دليل على انه
 لا يقع العلم به حقيقة وانما علمه عند الله ونحن نكتفي بذلك الظاهر لتعذر الاطلاع على الباطن والما شتر
 الاستيصال اذ لم يؤيد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما من وجد منه ذلك فحوا قامه الصلح بالجماعة

وايتاء الزكوة والكف بختان فانه يحكم باسلامه بذكره وقوم ذكركم مقام الاستيفاء منه في الحكم بايانه
مطلقا واكتفى ذلك شرط الصحة الحكم باسلامه لتعذر الاطلاع على الباطن بدليل قوله علم نحن حكم بالظاهر
والله يتولى السراير وقوله علم اذا رايت الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايان وقوله علم من صلى
صلواتنا واستقبل قبلتنا واكثر بختنا فاشهدوا له بالايان ولا اذ الصلوة بالجماعة مخصوصة بشرايعنا
فدل فعلة على الاسلام لان العكس من فعل شيئا مما هو من شعائر الكفر حكم بكفره اذ كان ذلك على سبيل التعميم
واذا استوصف المسلم على الايمان فقال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد ذلك حكم بكفره فقد قلنا في الجامع الكبير
اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبغى من زوجها وان حكمتا الصحة النكاح قبله
بظاها اسلامها قبل البلوغ والعدالة وهي الاستقامة الى قوله والعقل

الشرط الثاني لقبول الخبر العدالة وهي في اللغة الاستقامة يقال للجماعة طريق عدل لا استقامتها ويقال
لغير الجماعة الجابر لعدم استقامتها ويقال رجل عادل اذا كان مستقيما في السير في الحكم بالحق لا يميل عن الصواب
وهي في الشرع عبارة عن هيبة واستحسان النفس تحملها على ملازمة التقوى والحرمة والاجتناب عن محظورات
دينه لتخلص ثقة النفوس بصدقه فانها في العدالة نوعان اظهرها ظاهرة قاصرة وهي ما ثبت بظواهر الامر
واعتمد العقل بالبلوغ لانها لا يحل الله عليها الا الاستقامة والعدالة ونزج ران عن المعاصي ظاهر لكن الظاهر
لا يكفي العدالة اذ هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هو النفس الامارة بالسوء الداعية الى خلاف
مقتضى الشرع والعقل فلا بد من مرجح يرجح جانب مقتضى العقل والشرع وهو ما سياتي وثانيها باطنية
كاملة وهو ما يحصل بالاثراج عن المعاصي يرجح جانب الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة لكن
هذه الاستقامة الباطنية لا يدرك مداها ارباعا يتوالاتها تفاوت مشيئة الله بحسب الاستقامات فلا
يمكن اعتبارها اقضية الى الحق فاعتبر في ذلك ما لا يودى باعتباره الى الخوض ونضيم صرود الشرع وهو
باجتناب الكبائر وترك الامرار على الصغائر فنرا تكبير كصحة او اصر على صغيرة تبطل عدالة الله ويصير
متهم بالكدب لان من لا يتجمل في حسن النفس لا يتجمل في الكذب لانه هو نوع منه اما الاتمام بصغيرة بدون
الامرار عليها ولا يتخلل بالعدالة لانه قلما يوجد من لا يتكلم بعقوب الصغائر لعدم العصمة في غير الانبياء
عليهم فلو كانت الصغيرة محلة بالعدالة لتعطلت الحقوق وانسد باب الروايات والشهادات وهو مقتضى
والعقل وهو نور الى قوله والضبط وهو سماع الكلام

العقل

العقل وهو عند الحكماء غزيرة بلزها العلم بالضروريات عند سلامات الالات والقوى التي يدرك بها النفس
المحسوسات الظاهرة والباطنية وقد يطلق هذا اللفظ عندهم على غير هذا المعنى بالاشراك للفظ فانه يقال
للمجهر المجرد الذي ليس بشئ متعلق بجسم لتدبيره وتفرقه فيه والقوى النفس الانسانية بحسب تكامل جودها
فمنها قوة استوعادية وهي التي من شأنها قبول المعقولات الاولى ويسمى عقله هيتولايتا ومنها قوة
اخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فيتمتها لاكتساب الفكرات ويسمى عقله بالملكة
ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروض عنه كالمشاهدة من شأنه من غير افتقار
اليكسب ويسمى عقله بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقله مستفاد
ولكن الذي تقرر عليه لاي اكثر الفقهاء من اصحابنا فهو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتفاء ذكره
الجواسم شامله بتوفيق الله تعالى سمعة نوكر الان معنى النور لانه هو الظهور والادراك فان النور هو
الظاهر للظهور والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن العين الباطنة كالشمس والسرير لعين
الظاهر وابتداء عمل القلب بنور القلب من حيث ينتهي اليه ذكر الحواس فان الانسان اذا وقع بصره الى السماء
مثله راي بعينه رفعة واستبانة لوكبه وعظمه هيبة وسائر ما فيه من العجايب ثم انتهى ففكر حشيه الظاهر
فسرع العقل بنور في الاستدلال بانه ممكن حادث فلا بد له من صانع قد يهرق برصه كيم قادر عظيم وهذا
المعنى لا يدرك بالحس الظاهر وهذا معنى قوله فيبصر القلب المطلوب اذ اتام له لانه ليس بيد من يبل بحاج
الى فكر واستدلال حتى يدرك المطلوب ان وقع في العلم لانه العقل غير موجب بذاته والامام وقع اختلاف
في الحقائق بل هو آلة للادراك يدرك به ان اعلمنا الله تعالى ووقفه ثم انه لا يظهر في الميعة لا بعلمه وهو ما يظهر
في اختياره فيما ياتيه من الفعل فيما له عاقبة حميدة وقد يكون لخير حكمه لا يكون للسوء واليهام وبالعقل
يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله وتركه على لغير افعال العقل كان ذلك دليلا على حصول
العقل فيه وهو استدلال بالاشراق على المؤثر لحفائه وظهور فعله وذكر على نوعين قاصر وكامل فالقاصر
من العقل ما يوجد في الصبي قبل البلوغ لمفادته ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو حالة الصبي
اذ العقل لا يوجد دفعة بل شيئا فشيئا بخلق الله فهو في حالة الولادة غير عاقل اصلا بل له استعداد
ان يوجد فيه العقل ثم يحدث بحسب تفرقه الى سن البلوغ الى ان يبلغ الى درجة الكمال فيقبله يكون قاصرا
لا محالة ولا وقوف لنا على غايتهم فانه متفاوت باصل اللفظ فانه هو العالم بحقيقة المطلق

نقول علم المسلمون عدول بعضهم على بعض ولكن الصحيح ما ذكر محمد بن في كتاب الاستحسان انه لا يجوز
 مثل الفاسق فيه اي في الاخبار بنجاسة الماء حيث قال الفاسق اذا لم يجد الماء الا في اناء اخر عدل انه غير
 لم يتوضأ به وانه اخره فاسق فله ان يتوضأ وكذا ان اجن مستور الحق المستور بالفسق وقال محمد بن
 في الميسر ان الفاسق اذا اجن بنجاسة الماء حكمه المتوضي رائة ويتحرى فيه فان كان اكر رائة
 انه صادق يتيم من غير رافة الماء ولا يتوضأ به لان اكر الرائي فيما يني على الاحتياط كاليقين وان اراق
 ذلك الماء ثم تيمم فهو احوط حتى يكون مقيما عند فقد الماء يقينا وان كان اكر رائة انه كاذب لا يتيم
 بل يتوضأ به فان قيل كان ينبغي ان يجمع بينهما احتياط الوقوع في الشك خبر الفاسق لا في سوء الحاد
 قلنا التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنقص وهو قوله تعذر ان جارك فاسق بنيا فتبينوا وفي الامر
 باليتيم مع الوضوء علم خبره من وجه فكان مخافا للنقص واذا وجب التوقف خبره بقي اصل الطهارة
 للماء فلا حاجة الي ضم اليتم اليه واما اذا اجز الكافر والصبي والمعنوع بنجاسة الماء لا يفتن الخبر
 وان وقع في صدقهم بل يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم ولا يحتاج الي التحري لان خبرهم ليس بحجة باب العبادات
 ولكن مع هذا اذا اراق الماء فيما اوقع في قلبه صدقهم ثم يتيمم فهو افضل من الارقاة ثم التيمم افضل من التوضي
 به لاحتمال الصدق فاذ الكفر والصبي والعنة لا ينافي الصدق فله يحصل الطهارة بالتوضي به ويتجنب
 الاعضاء وكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعد ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة يبين
 ثم خبر الواحد الى قوله في المعاملات
 وهذا بيان المحل الذي لا يقبل فيه خبر الواحد
 وهو اما ان يكون من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد فان كان من حقوق الله فهو على قسمين القسم الاول
 به من شرايعه من غير ان يكون عقوبة كالعبادات وما شاكلها والقسم الثاني من حقوق الله ما يندرج في
 كالعقوبات والحجود والقنارات وان كان من حقوق العباد فعلى ثلثة اقسام القسم الاول ما فيه الزام بخبر
 القسم الثاني ما فيه الزام من وجه دون جبه القسم الثالث ما لا الزام فيه فهذه خمسة اقسام على الاجمال فلا بد
 من تفصيله فنقول القسم الاول من حقوق الله مما ليس بعقوبة خبر الواحد حجة فيه من غير اشتراط العدد ولفظة
 الشهادة بعد وجودها في المذكرة لصحة الخبر سواء كان ابتداء عباد او بناء عليها وهذا عند الجمهور
 وقبل ليس بحجة في ابتداء عباد كابتداء نصاب الفضلان والعجايب امثلة لانه اذا ابتداء عباد فلا يثبت
 خبر الواحد عنده نصاب الزايد على خمس اراق مثله فانه فرع على النصاب الاول فيثبت خبر الواحد حجة
 الجمهور ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل بخبره لا بشاؤه بالبدليل الموجب للعمل كما يجوز اقام

قلبي

في الخبر الواحد
 في الخبر الواحد
 في الخبر الواحد
 في الخبر الواحد

ما هو مبنى عليها اذ الدليل الموجب للعمل خبر الواحد لم يفضل بينها وقال بعضهم لا يقبل فيها الا رواية
 عدلين اعتبارا بالشهادة والحق ان العدد ليس بشرط اذ الصابة علموا بالخبار والطرف فيها من غير اشتراط
 العدد ولان المعترف به رجحان جانب الصدق وذلك حاصل بالشرائط المذكورة بدون العدد واشتراط
 العدد في الشهادة ولفظة الشهادة بالنقص رواية لاخبار ليس في معناه الا يرى ان شرط في الشهادة الحرية
 والذكورة والبصر وعدم العقوبة ولم يشترط ذكر الرواية فكذلك لا يشترط فيها العدد ولفظة الشهادة
 ومنه اي القسم الاول وهو ما يخلص له مما ليس بعقوبة الاخبار بطلان رمضان اذ كان بالسهلة
 اي عيم او غير ذلك وهذا قبل الامام شهادة الواحد العدل فيه رجل كان او امرأة حرا كان او عبدا لانه امر ديني
 فاشبهه رواية الاخبار ولهذا لا تخفى بلفظة الشهادة وانما اشترط العدالة لان قول الفاسق غير
 مقبول في الديانات وتاويل الطحاوي عدل لا كان او غير عدل ان يكون مستورا او يقبل فيه خبر الحدود والحدود
 في ظاهرها رواية وعالي حنفية لا يقبل لانه شهادة من وجه من حيث ان وجوب الطهارة انما كان بعد القضاء
 ومن حيث اختصاصه بحمل القضاء واشترط العدالة قوله في ما يندرج في انبها اشار الى
 القسم الثاني من حقوق الله تعالى بغير ندر في الشهادة كالحجود والنفقات قد علم الجمهور وانما اصحابنا الى
 ان اثبات الحدود باخبار الواحد جائز وهو المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وهو اختيار المحققين في
 الكرخي بوالى انه لا يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد واليه ما لبعض المتأخرين من اصحابنا ممن يمكن
 بان خبر الواحد فيه شبهة فلا يثبت به ما يندرج في الشهادة كالاخبار بالقياس اما اثباتها بآثارها
 مع كونها في اخبار الاحاد كالنفقات تثبت بلا شبهة على هذه القياس فلا يلحق به ما ليس في معناه خبر
 الولد ليس في حق الشهادة لان الشهادة مظهره وخبر الواحد مثبت لان الشهادة يتوقف على ما لا يتوقف
 عليه خبر الواحد من العدد والعدالة والذكورة والحرية والبصر وعدم العقوبة فله يمكن الحاشية بهذا وهذا
 لم يوجب ابو حنيفة في الخبر الواحد بخبر الولد وهو قوله علم اقلوا النازل والمفعول به وزرارة
 ارجحوا للاعلى ولا يغفل عن حجة الجمهور ان خبر الواحد يوجب علم غالب الظن عند استجاء الشرايط المذكورة
 وهو كاف للعمل كما في اثبات الحرجة بالشهادة فان الزنى يثبت بالاربعة والسرقة وسائر الحدود
 بالاثنين مع انه التامين لا يحصل به بل يحصل بها تخرج جانب الصدق وذلك لعدم حاصل خبر الواحد
 علما ان ابا يوسف لو اوجب حد الزنا بالدواة بدلالة نفي الزنا مع ان مواضع البينة تخصه عنه

مال

والعام المخصوص فكيف لا يثبت به في الخبر الواحد اذ القياس يفرض العام المخصوص
دون خبر الواحد وانه الحدود شرع على من المشرع فجاء اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع واحتمل
مجرة الشبهة مع صحة الخبر غير محتمل في سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذا بالشاهد
وغلط ونسبانه عليها شهده به شبهة ايضا ولان الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لم يفصل بين
الحدود وغيره فلو كان حجة مطلقا وكيف وقد ارجبنا الفصل اذ اقتل مسلم ذميا بخبر مكرل وهو ما روي
انه علم افا دمسما بكافرو قال انا الحق بمن ورفق منه واذا ثبت به العقاب فبقية الحدود اولى وانما
لم يعبر ابو حنيفة بقوله علم اقتلوا الفاعل والمفعول به لان الصحابة تركوا الاحتجاج به مع اختلاف
في حكم اللواطة فدل على ضعف هذا تحرير المسئلة مع داليلها من المظفر في سياق كلام المصنف بشر
اي انه اختار قول الكرخي حيث اخذ دليله واجاب عما ذكره المصنف من ان الكرخي قال
للمصنف اعتبر بالشهادة اي اعتبر خبر الواحد فيما يندرج بالثبوت بالشهادة والجامعة ان كل واحد
منها لم يبلغ الى حد التواتر والاشتهار بل كل واحد من اخبار الاحاد الموجبة لعلمية الظن بالصدق فاذا
ثبتت الحدود بالشهادة فكيف يثبت بخبر الواحد ورفق الكرخي بيمين الشهادة وخبر الواحد حيث جوز
اثبت الحدود بالشهادة ولم يجوز بخبر الواحد بان الشهادة حجة في الاظهار عند القاضي لا وانما الخبر
ابتدأ وذلك لان وجوب الحدود في الجملة ثابت بدليل مقطوع به كآية التوراة والقرآن ولكن
ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة وانما قال في الجملة لان بعض الحدود وهو حد الشرب لم يثبت بدليل
قطعي فانه لم يرد به الكتاب وله وجود في المحدث المتواتر والمشهور في مسلمتنا وهو اثبات الحدود
بخبر الواحد الكلام في وجوب الحد ابتداء به في حق من لم يثبت الحد في حقه بالكتاب اذ الخلافة وقع في مثل
هذه الصورة ولا يلزم من كون خبر الواحد وهو الشهادة حجة في الاظهار بعد ثبوت بدليل قطعي كونه حجة
في اثبات ما ليس به اشارة بخبر الواحد فلو شار الى فرق اخبر بها بقوله لان الحاجة ماسة الى اقامة
الحدود للمفسدين عفا يتقرر به العباد والاخلال بالعالم عن الفساد والطرق المعتادة لظهور اسبابه
كالسرقة والزنا والقتل هو البينة اذ لا قرارنا در فانه لا يسان لا يعرف عن نفسه بما يفتر وعاجله
فلو لم يقبل الشهادة فيهما مع هذه الشبهة وهي شبهة احتمال الكذب لكونه جزءا من سلباب الحدود
لا يتصور اثباته اصلا اذ قلنا يتحقق ان يوجدنا محققا جمع يبلغ حد التواتر وبإيه مفتوح بالضرورة

وهذا المعنى وهو مساس الحاجة واستدلال باب الحدود معدوم في مسلمتنا وهو اثبات الحدود ابتداء
بخبر الواحد فانه لا يلزم استدلال به لان الحدود اكثر المواضع ثابت بدليل قطعي قوله وفي حق العبد
فيما فيه الزام هذا اشارة الى القسم الاول من حقوق العباد وما فيه الزام محض كالبقيع والشراب والرجاء
المكدر فان خبر الواحد لا يكتفي حجة فيه بل بشرط فيه العدد واقله اثنان فيما يتعلق عليه الرجال ولعل في
الشهادة مع شرايط صحة الاخبار وذكر لان هذه الحقوق لما كانت من الالتزامات المحض لا بد ان يكون
الخبر المثبت لها ملزما ولا الزام من باب الولاية فانه تنقيح القول على الغير شار او اني فلا بد ان يكون
الخبر من اهل الولاية لكونه حرا بالتمام لئلا يصالح خبره ملزما وانما شرط العدد ولقطة الشهادة
لان التزوير والاستغال بالجميل شائع بين الناس من هذه الحقوق فشرع العدد ولقطة الشهادة توكيدا
للمعجز الذي هو حجة وتقليد للجدول والمصالحان للتوكيد فانه العلم شرط في اقامة الشهادة لا كما عرفت
اذا علمت مثل الشمس فاشهد ولا فطرح ولقطة الشهادة في اقامة العلم ابلغ لانها مأخوذة من المشاهدة
التي هي المعينة وهي ابلغ اسباب العلم وكذا في زيادة العدد مع التوكيد لان طائفة القدر في قوله
المشني اظهر انه لم ينفى احتمال الكذب عنه ولانه لما وقعت المعارضة بين قوي المدعي وانكار المنكر لاختار
قوله واحد منها الصدق والكذب وعدم المرجح فاحتاج القاضي الى ترجيح قول اظهر عند المناقشة
بشاهد لقطعها فاذا اتى المدعي بشهادته فقد ترجح جانب صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى من وجه آخر وهو ان
الاصل براءة الذمة وهي شاهدة لفاستوى للمقارن بين المرجحين فاحتج لترجيح جانب المدعي
الى شاهد آخر بخلاف حقوق العباد لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا اظهر الصدق بخبر الواحد
لعدم من ينازعه يلزم الا نقيض والسامع باعتبار انه المتزعم طاعة الله وانقياد امره لا بالزام
المخبر فلا يشترط فيه التاكيد بزيادة العدد اذ الغالب في الاخبار بحقوق الشرع عدم التهمة بالجلد
والتزوير وهذا يلزم موجب الخبر كلسامع بنفس الخبر من غير احتياج الى القضاء في حقوق العباد
لا يلزم مجرد قوله ان اهد بل محتاج الى القضاء قوله والشهادة بالرضاع في النكاح بان تزويج
امراة فاجزى عدل انها اخته من الرضاع وفي ملك العبد بان اشترى امه فاجزى عدل انها اخته من الرضاع
وبالحرة اي الشهادة بالحرة في ملك العبد بان اشترى امه فاجزى عدل انها اخته من الرضاع
القطر اخر زبه عن عدل رمضان من هذا القسم اي الشهادة والاخبار في هذه الاشياء المذكورة في قبيل ما فيه

سائر

الزام محض من حقوق العباد فلا يقبل فيها جبر الوارد بل يشترط فيها العدل والعدالة بان يشهد
 او رجل وامرأتان وقال ما كذب يقبل في الرضا عن المرأة الواصلة اذا كانت ثقة كشهادة تاهل الولادة
 والبرائة وعيوب المسكر ونحوه نقول هذه الشهادة تقوم لا بطلان المكر لان الحمة لا تقبل في النكاح والاول
 المكر باب النكاح فاشفاؤه بوجوب انفار المكر وهو من حقوق العباد وان كان الحل والحمة من خواص
 فله تم الحجة فيه الا يشهد من كالعق والطلاق والجامع الزام ابطال الحق على العباد وكذا الاخبار
 بالحوية والامانة فان حرمة الفرج وان كانت من حقوق الله لكن شوتهما مبنى على زوال المكر الذي هو حق
 العبد فله كغير جبر الوارد حجة فيها وهذا بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث ثبتت هناك
 بحر العدل ولم تثبت ههنا لان الحل والحمة فيما سوا البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت بدون مكر المحل
 حتى لو قال انسان لغيره كل طعامي هذا يحل له الاكل ويثبت الحرمة مع قيام المكر في المحل كالحصير اذا
 نتج وكمن اخبر عدله انه ديجته محجوس بحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى لو كان له حق الرجوع على ما به
 فاذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر ديني وقول الولد فيه يلزم فاملا الوطى فالحل والحمة
 يثبت كما للمكر وزواله حتى لو قال انسان لا خير مما في جاري ههنا او قال له ذكرك حرة في نفسه لا يحل
 له الوطى لعدم ثبوت المكروه وقول الولد في ابطال المكر ليس بحجة فكذا في المحل الذي يبنى عليه ولا في الوطى
 مع الزام على الغير لانه المنكوسة والامة يلزمها الا نقيدا للزوج والمولى وجبر الولد ليس بحجة في ابطال
 الاستحقاق لثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد فيبطل
 بثبوت الحرمة بل هو امر ديني فيثبت جبر الوارد ولا بد ههنا من زيادة تحقيق ذكره في الهداية
 وهو ان جبر الوارد في الرضا انما لا يقبل اذا كان بالقاطع المقارن واقابا لقاطع الطار فيقبل حيث
 قاله لو اجر مجر ان اصل النكاح كان فاسدا او كان الزوج حين تزوجها مرتدا او اخطاها من الرضا لم
 يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان او رجل وامرأتان وكذا اذا اجره مجر انكر تزوجها وهي مرتدة او اخطاها
 من الرضا لم تزوج باختها او ارتج سواها حتى يشهد بذلك عدلان لانه اجره بفساد مقارن ولا اقام على
 العقد في غير صحته وانما فساد فثبتت المناوعة بالظاهر بخلاف ما اذا كانت المنكوسة صغيرة
 فاجر الزوج انما الرضا من امه او زوجته حيث يقبل قول الوارد فيه لان القاطع طاركي والاقدام
 الا ولا يدل على انعدامه فلم تثبت المناوعة فافترقا وعلم هذا الحرف بدور الفرق فان قيل بسوغنا

يقبل

يقتل جبر الوارد فساد المكر الثاني للغير وان كان طاريا لا قلنا فيمن اشترى جبرانه ذبيحة محجوس حيث
 لا يبطى هذا الجبر ملكا مشتركا ولا يرجع بالشرع على ما به لان ابطال ملك الغير لا يجوز جبر الوارد قلنا نعم كذلك الا في قيام
 ملك الغير في الحال ليس بدليل بل باستصحاب الحال وجبر الوارد اقوى منه واما الاخبار بانه ذبيحة محجوس فليس
 جبر بالمفسد الطاركي بل هو جبر بفساد التبع والاصل والاقدام على الشراء من تحت منه لصحة البيع فلهما
 جبر الوارد بدون ثبوتها دة عدلين وانما كانت الشهادة بالفساد من هذا القبيل لانه العباد ينتفون به فكان حقا
 لهم وهو ملزم ايضا لانه يلزمه المكف عن الصور بهذه الشهادة فلا جرة كشرطه شهادة
 رجلين او رجل وامرأتين اذا كان باسار علة بخلافه من رضاء فانه يثبت جبر الوارد لما ذكرنا
 وكذا التركة من هذا القسم عند مجر حرم الله حتى اشترط فيها العدد عند لانه يتعلق بها حق العبد وهو
 استحقاق القضا للمدعي حقه والتركية عند اى حصة وانما في القسم لا في حقوق الشراء ما ذكر
 شرا لامة وهو الاصح فله بجبر فيها العدد ولفظة الشهادة لان الثابت بها وجوب القضا على الدائم وهو حق
 الشرع لا من حقوق العباد وحجتها في الاصل من القسم الرابع من حقوق العباد عندها وكذا تابعه المصنف
 على ما سياتي قوله وبما فيه الزام من وجه هذا اشارة الى القسم الثاني من حقوق العباد وهو
 فيه الزام من وجه ودون وجه وذلك مثل العبد المأذون اذا اجر بالحر او بالوكيل اذا اجر بالعزل والبيكر بالبيعة
 بتزويج المولى فسكت او الشفعة اجر بجميع الدار المشفوعة فسكت وطلب الشفعة او المولى بخيانة عبده
 فاعتقه او الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دارنا اجر بالشراب فان الاخبار بهذه الاشياء فيه شبهان
 الزام من وجه باعتبار ان الماء ذور والوكيل يلزمها المكف عن التصرف اذا اجر بالحر والعزل وباعتبار
 انه يلزم العهد على الوكيل باقتصار الشرع عليه بالعزل ويلزم فساد العمل على العبد فانه كان
 نافذا متصرفا وبالحج يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد وكذا البيكر يلزمها النكاح بالسكوت بعد العلم
 بالانكاح وكذا الشفعة يلزمه المكف عن الطلب بالسكوت بعد العلم بالبيع وكذا المولى يلزم الارش بالعتق بعد العلم
 بالحيانة وكذا المسلم الذي لم يهاجر يلزمه الشرايع اذا اجر بالوجوب فمن هذا الوجه كان من قبيل الزامات
 وليس فيه الزام من وجه باعتبار ان المولى او المولى او نحوها متصرف في ظاهر حقه بالعزل والشفعة والحج
 لا هو متصرف بالتوكيد والافان فاذ لكونه من اولاديه المنع من التصرف في اية الاطلاق وكذا وجوب
 الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر مضى الى ايجاب الشرع والزام المسلم انقياد اوامر فله يكون الجبر

اسم اختلاف فقهاء في تركية العبد

فمن هذا الوجه لا يكون ملزما فاخذ شبهة من الاصلين عملا بهما بقدر الامكان فاذا ثبت هذا
فالمجرب ان كان رسولا او وكيل بالاجابة من جهة المولى او الموكل او المولى لا يشترط فيه العدد ولا
العدالة اتفاقا فان عبارته كعبارة المرسل فكانه حضر بنفسه واخر ولا ان الانسان قلما يجد عدلا
بعبثه لخواجه فلا يشترط فيه ما يفيض الى الخارج وان كان فضوليا فكذلك لا يشترط فيه العدد ولا العدالة
عند صاحبه بل ثبتت الحجج والعزل بخبر مستر اعتبارا اى قياسا للمجرب الا ان ايرى بالاذن او
التوكيد فان لا اذن ثبتت خبر الواحد فكذلك العزل وكذا قياسا للمجرب بخبر الرسول من جهة الموكل والمولى
فان المجرب اذا كان رسولا ثبتت خبره الحجج والعزل فكذلك اذا كان فضوليا ويحتمل ان يبراد بخبر الرسول تبليغ
الشرايع من النبي عم الى المسلمين في دار الحرب فانه ثبتت بخبر الواحد وهذا لان جميع ما ذكرنا من اخبار
بالشرايع من باب المعاملات وخبر الواحد مقبول فيها ولو لم يكن عدلا لان بالناس حاجة ماسة
وضروية في المعاملات فلو شرطت العدالة فيها لصاق الا موعليهم والاخبار بالشرايع وان لم
يكن من المعاملات الكثرة الحق بها لمحتق الضرورة في حقها وقما يتفق انتقال الحدود والاعمال
الى دار الحرب في نفسه وابو حنيفة يوجب شرط اهلها ايراد شرط الشهاده اما العدد او العدالة في
هذا القسم الذي ذكرنا وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد كالاجابة بالحجج والعزل
لكونه بين المفسرين اى يكون هذا القسم من قبيل ما فيه الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التي لا
الزام فيها من وجه علم ما ذكرنا من الشبهتين فشيء ما فيه الزام يقتضى اشتراط العدد والعدالة وشي
المعاملات التي لا الزام فيها تقتضى عدم اشتراطها فاشترطنا اصداد دون الاخر توفيرا على الشبهتين
حظها فلو اخرج فاسق فضول بالعزل لا يعزلي ولو اخرج فاسقان بين عزلي وقياسها بالحجج والاطلاق
وخبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام في الاطلاق فان التوكيد والعبد لهما ان يقبل التوكيد والاذن ولهما
دفعهما فمما يختار ان في ذكره الحجج والعزل الزام من وجه علم ما ذكرنا فلا يصح القياس مع المرفق
وعمان الرسول كعبارة المرسل فيقوم مقام الحاجة الناس الى ذلك اذ قلما يجد الانسان عدلا يبرسه
الى عبده او وكيله في الفضولي فانه متكلف بدون الحاجة فلو علم ان اشتراط العدالة في خبر الضرر
تأبى عند ابو حنيفة بوجه صله في من المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل بشرط العدالة
فيها كما لو كان المجرب واحدا وقيل لا يشترط العدالة الا اثنين ومشتا الخل في من المشايخ بسبب اشتباه

ثبت الشرايع بخبر الواحد

المبوء

عليه فانه محله ارحمه الله ذكر في كتاب الماذون اذا حجج المولى على عبده واخبر بذلك من لم يرسله
مولاه لم يكن خبرا على قياس قول ابو حنيفة بوجه خبر رجلان او رجل عدل وفي بعض النسخ حتى
خبر عدل او رجلان وعلى التقديرين نقر على العدالة في المولى ولم ينقر في الاثنين فمن شرط العدالة
فيها قال معناه رجلان عدل وانما لم ينقر على العدالة فيها باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعبد
في الاصل مصدر يصلح بغيره للمواضع فضا عدل والمذكور الموت الا يبر الى قوله علم لانك لا اباوت
وشاهد عدل ولم يقل عدلين وهذا لان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد انه لا يصلح ملزما
اذا التوقف واجب في بناء الفاسق بالنقص فلا يكون الزيادة العدد فائدة اذا التوقف واجب
في خبر الفاسق ولو كانوا كسبون ومن لم يشترط العدالة فيها قال قيد العدالة مختصا بالواحد
اذا المشتري مطلق عن قيد العدالة فيجوز على اطلاقه كيدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح لان الزيادة
العدد تأثيرا في سكوت الغلب الى اخبارهم لان للعدالة تأثيرا في ذلك كبريل تأثير العدد اقوى
فان القاضي لو حكم بشهادة الواحد بالعدالة لا ينفذ ولو حكم بشهادة فاسقين بغير عدل لا ينفذ
موضع الخلاف فنقول اذا اخرج بالعدل عدل او رجلان مطلقا ثبتت العزل اتفاقا سواء صدقه
الوكيل او لم يصدق اذ اظهر ان الخبر صادق وان اخرج غير عدل وكذا به الوكيل لا يعزلي اذ ظهر صدقه وعندها
ينعزل اذ اظهر صدقه واذ صدقه الوكيل ينعزل بالاتفاق وهذا بالوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير
حتى ينفذ الموكل بعزله اما اذا يتعلق بها حق الغير كوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن فلا ينعزل
بعزله وان اخرج بذلك عدل او حضر بنفسه فلا ينفذ من معرفته امر آخر وهو انه يحتمل ان يكون سائر
شرايط الشهادة من المذكورة والحرية والبلوغ شرطامه هذا الشرطين المذكورين حتى يشترط في الواحد
العدل كونه رجلا حرا بالغ اقل وكذا في الاثنين ان كانا غير عدلين فغلب هذا خبر العبد والمبرة
والصبي لا يقبل اصلا في ذلك وان وجدت العدالة والعدد لعدم سائر الشرايط وانما قالوا يحتمل ان
ينصتوا عليه لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واشنا نابل سكوت عن ذكره في حجة الشرايع على
المسلم الذي لم يهاجر يحتمل ان يكون هذا جوابا عما يقال ان هذا الخبر من فضل الاخبار بامور الدين والعدالة
شرط فيها لاتفاق فكيه اوجب ابو حنيفة وصاحبه الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر بخبر الفاسق
او هو جواب عما يقال ان هذا الخبر من قبيل ما فيه الزام من وجه فلا يصلح بخبر فاسق او هو جواب عن جانب

اي حسمه لو غرقيا سها الحج على جزا الرسول على الاحتال الثاني الذي ذكرنا بان المداد خبر الرسول بتبليغ
 الشرايع الى المسلم الذي لم يهاجر فقد ير الجواب ان المشايخ اختلفوا في الذي اسلم في دار الحرب اذا
 اخبره فاسبق بوجوب الصلوة هل يلزم القضاء باعتبار خبره عما فات عنه من الصلوات والصيام
 فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجبر القضاء عليه عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط
 اتفاق الاكثر علم انه على الخلاف بين حسمه وصاحبيه كالحج والعزلة والتمسك بالدين الاصح عندي انه
 يلزم القضاء بخبر الفاسق عند الكل لان المخبر بالشرايع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ما هو من جهة النبي
 بالتبليغ بقوله علم الا فيبليغ الشاهد الغائب فيكون بمنزلة الرسول المولى الي عمله فلا يشترط فيه
 العدالة لان خبر الرسول بمنزلة المدسل ولانه غير فضولي بالتبليغ لانه سابع في اسقاط ما لزمه من التبليغ
 والامر بالمعروف ونحوه من الصور لانه فضولي محض غير محتاج الي التبليغ فافترقا فادعى القياس
 عليه لان لزوم الشرايع على المسلم الذي لم يهاجره بالزام طاعة الله وطاعة رسوله بالاسلام لا باخبار
 المخبر فلا يكون من قبيل ما فيه الزام محض وهذه الاجوبة الثلاثة مندفع ما ذكره وجوه الاشوية فقلت
 والتركية في هذا القسم وهو ما فيه الزام من وجه من حقوق العباد عندنا في جميعه واي يولد في حق
 سقوط شرط العدد لا ربح سقوط شرط العدالة عندها فان محمدا بن يوسف في الجامع الصغير في كتاب القضاء
 ان المخبر لو اوصد ان كان عدلا قضى بشهادة الشاهد بن بقول اي حسمه في قوله وقد نفى ايضا في
 المسوط على ان يشترط ان يكون المترجم عدلا مثالا بل خلاف حكم المترجم والمتركي واحد ولهذا عندنا
 التركية من القسم الاول من حقوق الله وهو الاصح وقد مر مع خلافه وجه قولها ان التركي مخبر بخبر
 ديني فلا يكون الحد شرط كانه رواية للاخبار بديل لانه لا يعتد فيه لمقتضى الشهادة الا بحل القضاء
 وذكر الحنفية ان الحد شرط في تركية العلانية عند الكل لانها مع الشهادة لا اختصاصا بحل القضاء
 وان كان يشترط تركية السر عندنا ولهذا لم يشترط اصلية الشهادة لتركية السرية ان الرجل اذا عدل
 اباه او ابنه او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه جاز ويشترط في تركية العلانية حتى ان من لم يكن
 اهلا للشهادة لم يكن اهلا لها وفي المعاملات التي تنفك الى قوله وكذا خبر المخبر
 هذا اشارة الى القسم الثالث من حقوق العباد وهو ما لا الزام فيه بوجه اصله كالوكالات والمضادات والرسائل
 في الهدايا والودائع والا ذن في التجارات فيعتبر لثبوت هذا القسم مميزات بين المضاد والمنافع وان كان غير

العدد شرط في تركية العلانية
 عند الكل

خبر

عدل

او صبيا كذا اذا وقع في قلب السامع صدقه وذكر ثلثة اوجه ذكرها المصنف الاول العموم والضرورة
 الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط من الحرية والذكورة والبلوغ والاسلام سوى التميز فانه لا بد
 منه فان الانسان قلما يجد المستبح لشرايط الشهادة وهو العدل المرضي في كل زمان ليسهله الي علمه
 او وكيله بالاعتقاد ومخت الصبيان والعبيد في هذه الاشغال والعدول لا يتصحبون للمعاملات
 الخفية لا سيما لاجل العير وفيما شرط العدالة حرج لا يخفى ولا دليل مع السامع يجاريه سوى هذا الخبر
 فالضرورة لازمة في القبول فيسقط اعتبار العدالة وغيرها من الشرايط للضرورة كيدا يتعطل المصالح
 والضرورة اثر في التخفيف وانما قد يقول ولا دليل معه سوى هذا الخبر احتراز عن الخبر بطهارة الماء او نجاسته
 فاذا الضرورة فيه غير لازمة لقبول الخبر لان العدل بالاصل وهو الطهارة ممكن هناك والاصل فالحج فيه يرجع
 اليه فلزم من الضرورة الي قبول الخبر واحتراز به ايضا عن خبر السامع فان شرط العدالة فيه معتبرة لعدم تحقق
 الضرورة فيه الي قبول خبر الفاسق في الضرورة من الرواية التي نقلت في الاخبار كقوله وقد يمكن السامع
 من الرجوع الي دليل اخر يعرفه حكم تلك الحادثة اذ لم يصح الخبر عندنا وهو القياس الصحيح والثاني ان اعتبار
 هذه الشروط وهي العدالة والحرية والبلوغ والاسلام والذكورة والعدد ولقطة الشهادة ليعتد بها جابر
 في خبر فيصلح للزام فذكر فيما يتعلق به الا لزام ولا الزام في هذا القسم لا للعبد والوكيل شيئا لهما
 الاقدام على المقر من غير الزام عليها فلا يشترط فيه ما شرط للزام والثالث ان هذه الحالة وهي التي لا
 الزام فيها حالة مسالمة وانقطاع الزام وانما احتيج الي تلك الشرايط في حالة المنازعة او الخصومة المودعة
 الي التدوير والاشتغال بالحيل والاباطيل للحاجة الي الالزام فاما عند المسالمة فلا احتياج اليها وهذا الدليل
 اقرب الي الثاني الا ان توضيح لما سبق من الفرق بين حالة المسالمة وعدمها يعني لو اخبر واحد من هذه العينين
 كان غصبا في يد فله ان يفتا بورد على جاز السامع ان يعتمد على خبره ويشترط منه اذا وقع في قلبه انه
 صادق لانه يشير الي المسالمة اذ الرد بعد التوبة ليس سببا للفتان فلا يحتاج الي تكرار الشروط لعدم الزام
 بخلاف ما لو قال كان هذا العين في يد فله ان غصبا فاخذته منه فانه لم يخبر السامع ان يعتمد على خبره
 ولا يشترط منه لانه يشير الي المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب للفتان كالغصب قال علم على اليد ما اخذت
 فله ان يشترط تلك الشرايط ليصلح لقطع المنازعة هذا اذا وقع في قلبه انه صادق ولما اذا وقع
 في قلبه انه كاذب يمتنع عنه ولا يشترط منه وان استقر الوجهان مستنوع ايضا عن الشرايط لانه لم يثبت

الداعية

يقول هذه المسئلة مريدة للفرق بين حالة المسئلة والمنازعة
 قوله ثم الراوي وكذا اي لا ذكرنا من قبل ان موضع المسئلة يجوز الاعتناء على خبر الواحد
 دون موضع المنازعة خبر المخبر عن الرضا الطاري على النكاح بان تزوج صغيرة فاجرة ثمة افاق
 الرضعت بعد النكاح من امه او من زوجة الكبيرة حيث يقبل قوله ومحر عليه وكذا خبر المخبر عن الرضا
 الطلاق بان اجرا العايب ان امراته الغائبة قد ماتت واخبرت المرأة بان زوجها الغائبة قد مات
 طلقا بلثا فانه يجوز الاعتناء على خبره حتى يحكى للسروخ ان يتزوج باخنة زوجته وباربع سواها وكذا
 يجوز للمرأة ان تتزوج بزوج آخر بعد الحدة لان هذا الخبر يجوز لا يكثر من اذ لا يلزم على الزوج تزوج
 اخنها او ارج سواها وكذا لا يجب على المرأة ان تتزوج باخنة زوجها من غير ان يكون له زوجة فلا يشترط
 في هذا الخبر ما يشترط فيما فيه الزام وهذا لان القاطع طاري الاقدام الاول لا يدل على عدم الجواز فلم يثبت
 المنازعة بخلاف الاخبار عن الحرمة المفارقة بان اجربان العقد كان باطلا حين تزوجها بسبب رضا
 متقدم على النكاح او ردة قائمة عند العقد من اصداء حيث لا يقبل خبره حتى تشهد بذكر رجله او رجل
 وامراتان لانه يشترط في المنازعة فان اقدم كل واحد على مباشرة العقد تقرح بثبوت الحد وان كان
 للفساد فتحقق المنازعة فلذلك اعتبر فيه شرائط الثمان لفطام المنازعة والزام فلا يثبت خبر الواحد
 وقدم لهذا تحقيق فيما سبق قوله وكذا خبر الفاسق يجوز انما خبر المخبر عن الرضا الطاري
 انه مقبول فكذا الفاسق اذا اجرب كل الطعام او حرمة الماء وطهارة فان اصابه حكم رايه
 فاذا كان اكبر رايه انه صادق وجب العمل بخبره لان خبره نايد بالتحري وذكراي الحلق والحرمة والطهارة والحكمة
 امر خاص لا يعرف ذلك الا من عاين اسبابه ولا يستقيم تلقيه من جهة الحدود لانه ربما يتعد والوقوف من ههنا
 ويتعرف من جهة غيرهم فمن عاين اسبابه فوجب التحري بخبره فيقبل اذا تايد باكر الراي لان اكبر الراي فبالني
 على الاحتياط كالمقتضى للضرورة وكونه اي كونه الفاسق اهله للشهادة فلا يكون خبرها مثلاً خبر الفاسق وقد
 انقضت نعمة الكذب في خبره اية خبر الفاسق حيث يلزمه موجب كذا الخبر ولا يكون مكلفاً معتقداً ملتزماً بالشرايع ثم
 يتعد منه الي غير فلا يكون متعصفاً خبره بخلاف الكافر والرجي فانه لا يلزمه اولا ولا موجب خبره فكان فيه نعمة الكذب
 بالالزام على الخبر وادركه هذه الوجوه الفرف بين خبر الفاسق وخبر الكافر والرجي ثم اراد ان يفرد خبر
 الفاسق بالحلق والحرمة حيث جبه قوله اذا تايد باكر الراي ويترد رايته الحديث حيث لا يقبل ولا يجب التحري للقبول

بأن
 الشاهد

للمشاهدة حتى يعتقد
 النكاح بحضوره ولو فسخ
 النكاح فيها ففاسق
 جاز خلافاً للكافة والرجي
 في نكاحها باهل

فقال

فقال لا ان هذه الضرورة في حل الطعام والشراب ونجاسة الماء وطهارته غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
 وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم يحل الفسق ههنا مطلقاً بل جعلناه ههنا من وجبه ومعتبراً او حرم
 فلم يقبل خبره بدون التحري وقبلنا اذا تايد صدقه بالتحري عملاً بالشبهين واحتر بقوله غير لازمة
 عن القسم الذي لا الزام فيه اصلاً كالوكالات والمضاربات حيث قبل فيه خبر كل من يروى ان كان فاسقاً
 لان الضرورة فيه لازمة اذ لا دليل فيه مع السامع بعينه سور هذا الخبر فلم يرد وكذا لا ضرر من ايضا
 في المصير الى قبول رواية الفاسق في الاخبار عن السم لان في الحدود من الرواة كثر وبهم عن الفساق عينة
 فلا حاجة الى الاعتناء على خبره ولا الى ضم التحري اليه فجاء خبره ههنا مطلقاً قوله واما صاحب الهوى
 اي صاحب البدعة كالرافضي والخارجي والخبري والتدري في المجسم وامثالهم وانما سمى المبتدع صاحب
 الهوى لميلته الي محبوب نفسه بل دليل شرعي وعقلي اذ الهوى ميلان النفس الي ما يستلذه من الشهوات
 مثل هوى الشرب بالكسرة الاحبة فاختلف في روايته عن النبي فوجد بعض من يقبل رايته مقبولة
 مطلقاً لا انتقاء نعمة الكذب فانه من اخبر عن الكذب عن غير الرسول علم كان اشد تحرياً عن الكذب على النبي
 ولكن المختار عندنا وهو جمهور أهل الفقه والحديث انه لا يقبل رواية من اتهم الهوى اي ينسب اليه واتخذ
 تخلية اي ملأه ودينه ومذهبه او دعى الناس اليه لان دعوى الناس الي هواه ومذهبه ومجتمعه فيه سبب
 داع الى التقول اي الي الافتراء والكذب فيورث ذكر نعمة في روايته فلا يؤمن على حديثه حتى يثبت انما اذ رتبنا
 يضع حديثاً يوافق مذهبهم ثم يشبه ما يعتقده وذكراي اليه من ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا
 يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقده وضع الاحاديث لا يقبل خبره كالكرامية فانه يعتقده
 جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وكان ابن الرواندي يضع الاحاديث الموافقة لمذهبه وان لم يكن ممن
 يعتقده وضع الاحاديث وكان عدل لا يقبل خبره لرجحان صدقه لانه انا وقع في ذلك المذهب ليتحقق فيه الايند
 ان المخارج يكفرون بالكذب وسائر الكبايول انهم يحترزون عنه كما يحترزون عن الكفرة
 ثم الراوي المعروف بالفقه الي قوله والمجهول الذي لم يعرف صحته الراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم
 بالرواية دور كثيراً او مجهول حاله يروى الاطباء او حديثه من الموقوف بالرواية علمه عن غير معروف بالفقه
 والاجتهاد كالمخلف لا لاشد من ان يكون عن عثمان وعلي لقوله لهم والاعباطة الثلاثة وهم عبد الله بن عباس
 وعبد الله بن عمر واختلف في الثالث فذهب الفقهاء عبد الله بن مسعود وعند الحديث عن عبد الله بن الزبير وهو ارجح

وامثالهم كزيد ومعاد والى موسى الا شرعي اتي وعبد الرحمن بن عوف وخديجة وعائشة لو اوردوا
بالرواية والعدالة والضبط والحفظ والافتقار والاجتهاد كابي هرون وانس ملكه سلمان وبلال وغيرهم
ممن اشتهر بالصحة مع العلم وكثرة الرواية عنه ولكن لم يبلغ مرتبة هؤلاء في الاجتهاد فحديث الفرقة
الاولى حجة بتركها بغير القياس ان خالفه وان وافقه تأييد الحديث به ويكون العلم به دون القياس وهو من
المجهول في الفقهاء واهل الحديث ونقل عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم على خبر الواحد حتى يرجح القياس
على الخبر في القياس اذا كان شريفا ناسيا باعثة ان القياس حجة باجماع الصحابة فهو في اتصال
جزء الواحد بالشيء علم احتمال وكان القياس فانه ابا بكر رضي الله عنه فقص حكاه بالراي الحديث سمعته من بلال
وترك عمر رضي الله عنه رايه في الخبر في رواية الاصابيح بالحديث حتى قال كذا نأه فقصي فيه برباينا وفيه لغة
الشيء وترك رايه ايضا في قوله الملاء من دية زوجها بالحديث الذي رواه الصنفان ابن عمر بن ترك رايه
في المزارعة بالحديث الذي سمعته من رافع بن خديج وهو انه علم بفرض المخالفة اية المزارعة وامثاله كثير
ولان الخبر يقتضي باصله اذ هو قول المحصوم وانما وقع الاحتمال في طرق اتصاله به والقياس محتمل باصله
فان الوصف الذي هو مناط الحكم محتمل ان لا يكون مؤثرا او مجوزا في الحكم الى وصف آخر والاحتمال في
الاصداق وان كان الاخذ بالخبر اولى وقوله مالك في القياس حجة بالاجماع جوابه ان اجزأ هؤلاء ايضا حجة
بالاجماع والاشبه في القياس في الاصل والخبر في الاتصال فترجح الخبر عليه واما خبر المذنب الثاني وهو المعروف
بالعدالة دون الفقه فخره ايضا حجة وان وافق القياس وضائفه ولكن تلقته الامة بالقبول ولا ايراد
لم يقبله الامة فالقياس الصحيح بشر اربعة مقدم على روايته فيما اذا انسدت باب القياس بالكلية بالاعتراض
بأن كان مخالفا لجميع القيسات دون البعض وذلك لان النقل بالحجة كان شائعا بينهم والشيء قد اوتي
جوامع الكلم التي تبين المعاني الخفية والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة وتلك مخصوصة بالشيء لا بغيره
على اتقان مثلها لقوله علم او ثبتت عن الامم او ثبتت جوامع الكلم الحديث فيكون الوقوف على الاحكام
التي تضمنتها امرا عيبرا ولا شك ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر فهمه من العبادة فاذا قصر فقه
الراوي عن ذلك الداعي التي هي مناط الاحكام لم يضمن ان يذهب عليه شيء من معانيه او يزيد في عبارته مالا
يحتاج او ينقص كلامه شيء يتغير به المعنى فيدخل في خبر شبيهة زائدة مخلو عنها القياس فانه الشبهة
في القياس ليس الا في الوصف وهذا في نفس المتن في طريقه فقلت بترك روايته لهذه الضرورة فاما الازدواج

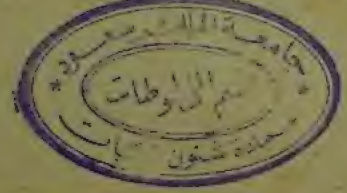
اي الخبر

ان الاستخفاف بغير الرواية الذين قصروا ففهمهم فمعاد الله عن ذلك لان الاستحقاق به لا يصدر
عن من ادنى دين وعقل فان تعظيم الصحابة وتوقيرهم من امارة كل الديانة ولهذا اقلد ابو حنيفة في
الشيء من مالك رضي الله عنه في ان اكثر الخبيث عشرة وعينه فيما لا يدرك بالقياس فما ظنك يا هرون رضي الله عنه
وصح عنه انه قال ما حاربته رسول الله صلى الله عليه وسلم فغلبت الراس وما حاربته من الصحابة لغيره عنه نبتة وما حارب
من ان يغري زاحمشاه وذكر مثل حديث المصراة فانه محذور للقياس من كل وجه لان ضمان العروان
فيما لم يثبت مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعز فاعندوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا يثبت مقدر
بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله نعم من اعنت شقيصا لم يعبد فمعه عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل في المثل في القيمة في غير عند فوات العين او تعدد
الردة ثم اللين ان كان مرفوعا والامثال ان كان مرفوعا والامثال بضمين بالقيمة فوجوب ردة التمر
مكانه محتمل للكتاب السنة والاجماع فلا يقبل ولا محتمل ان يرد بانة اذ انسدت باب القياس بغير الحديث
محتمل للكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعز فاعندوا يا ايها البصائر فانه يقتضي وجوب
العلم بالقياس اما السنة فقوله علم في حديث معاذ بن ابي حنيفة في الاجماع فانه الامة
اجتمعت قبل وجود نفاة القياس على كونه حجة واعلم ان هذا الذي ذكرنا ان الراوي اذا لم يكن فقيها لم يكن
القياس مقدر ما على خبره اذ انسدت به باب القياس هو مذموم على ابيان وتابع المصنف والكثير
المناخير واما عند الشيخ اي الحسن الكرخي ومن تابعه من المشايخ فليس فقه الراوي شرطا لقد جرحوا
على القياس قال صدر الاسلام واليه ما اكثر العلماء لان التغيير في الراوي بعد ثبوت عدالة
وضبطه وهو ليس بغالب الظاهر انه يروي كل شيء لا يثبت على ذلك فخر الله امره سمع مني
مفالة فوعاها شراداها كما سمعها واما جوامع الكلم فلا يجوز نقله بالمعنى لا بالمفيدة لا لغير كسبياتي
والتغيير في غيرها علم وجه لا يتغير به المعنى فهو الظاهر في حوال الصحابة وانما ترك اصحابنا العلم
بكثرة المصراة في الفقه الكتاب والسنة والاجماع لكونه منقطعاً مع كذا ذكرنا في الانقطاع الاجل
انهم قد مو القياس على خبر الراوي الذي هو غير فقيه علم ان لا نسلم ان ابا هرون رضي الله عنه لم يكن فقيها
فانه كان يفتي في زمن الصحابة ولم يكن للفتوى في زمانهم الا للفقهاء وقد دعاه الشيخ صم بالحفظ فاجاب
انه دعاه فيه حتى انتشر في العالم ذكره وكثرت احاديثه وهذا عملنا بغير الفقهية وهو من خلاف

للقياس ورواية محمد بن يحيى وهو غير ثقة ولا يدين ان يقولوا جز الفقه قد رواه الفقه كان مني الاخر
 وعزان وسنة يزيد وعلمه كثير من الصحابة واما بعين فوكس وهذا الكثر عايشه رضى الله عنهما
 الصحيح مقدم على غيره لم يعرفه الفقه اذ استند به باب القياس لان حنيفة لم يكن له كتاب والسنة والاطاع
 وانكرت عايشة نور ورواية ابو هريرة ان ولد الزنا شر المثلثة ورواية ابن عمر ان الميت بعد ثوب بشكاه اهل بيته
 عايشة بنو كنفه يعني هذا ان الجزان على السهم وقد قال الله تعالى ولا تروا رزاة وزر اخرى وولد الزنا لم يصب منه ذنب
 فلا يكون شرًا بغيره ابيوه وكذا الميت لا يغذب بذنب الاجزاء وبكافهم بحجب هذا النص فيكون الخبران مخالفين
 لظاهر الكتاب ولا يعلم ما يقابلان يقولان في الغارة تعاشيه من هذا الخبرين لمخالفة الكتاب لان الراوى غير ثقة فالتين
 عمر بن ابيهم من غير مح هذا ردت خبر مخالفة الكتاب فالاولى ان يكون هذا تأكيد للمرة المخبر مخالفة الكتاب لا لرواية الجز
 مخالفة القياس وكذا النكاح بن عباس بن علي بن هرون لما سمعه يروي توضحا وامتناعا من ان يقولوا لو نشوا بغير
 سخييل بن مننا الوضوء وقد منتهى النار فرة حديثه بالقياس كذا الماسحة يروي من حله جنة فالتين وضوا قال
 ايلزنا الوضوء بحمل عبيدان ناسية لا نجاسة فيها فرة خبره بالقياس ايضا وقد وافق عمل الصحابة ردة ابن عباس
 حتى تركوا رواية ابن هرون فيهما
 والمجهول الا ان لم يعرف بحجة الى قوله فضلا المتواتر
 هذا الشان الى الشان الثاني وهو الراوى المجهول وهو الذي لم يعرف بحجة الى قوله بطول الصحيح مع علم
 واما عن صحة حديث رواه ابو حنيفة واما في المجهول بعد لانه قد يراى بالمجهول من غير نسبة وتلك
 الجاهلة غير نافية اذ كان مشهورا بالصحة والرواية فزال ذلك وهو غير عايشه وذكر مثل وابسته من مودة
 بن محبوب بكسر الباء المشددة لا يجوز كذا في المغرب واصحاب الحديث زووه بفتح ما حكم حديثه في القبول وقوله
 على القياس مثل حكم حديث المعروف بالصحة والفقه والعدالة والصباط ان قبل السلف رواية وثله واخر
 حاشية وعلموا به او سكتوا عن الطعن فيه بعد النقل اليهم وعلمهم ذلك الخبر لانهم قوم تفقوا المنة الذين لا يجهلون
 بالسفينة في نقل ذلك فليما قبلوا حديثه على صحته بشهادتهم وكذا سكتوا عن الرد عند الحاجة الى البيان ذلك
 وقيلوه وان اختلفوا فيه فقبله البعض ردة البعض مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا يتقبل ايضا مثل حديث
 لانه لما قبله بعض الامة صار كانه روى ذلك الحديث بنفسه وهو مثل حديث معقل بن سنان فانه روى انه علمه قضي
 في خروج منتهى واشتق منه مثلها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فرة على ما
 لمخالفة القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سائما اذ التقدر ان الفرة وقعت قبل الدخول

المتقدمة

عوضا لا يطلعا قبل الدخول بها وقال ما تصنع بقول اعاني بوال علي عقيبته حبسها الميراث لامهر لها وقوله
 ابن مسعود لولا انه موافق للقياس الذي عنده وهوانه الميراث موكد كالدخول بدليل وجوب العدة وقد ستر
 ابن مسعود بوسر واعظيها لما وافق له انه حدث النبي علم فانه لما قيل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا
 فمات لم يجب شهرا لم قال بعد شهر اجتهد فيه بولايه ان يكون صوابا فمن الله وان يكون خطأ فمضى وهو الشيطان
 ابن له ماهر مثل سياها ثم لما وجد الحديث المذكور بعد ذكر موافقا لرايه قبله وسر بذلك فالتين في هذا
 يقول علي بن محمد انه القياس الذي عنده ونحن اخذنا بقول ابن مسعود بنو قبيلنا لا يجوز موافقة القياس الذي
 وهو ان كان مجهولا لكنه روى عن الثقات مثل ابن مسعود وعلقمة ومسرور ونافع ابن خيرة والحسن البصري وغيرهم
 فيثبت برواية هؤلاء الثقات عدالة هو ايضا من قرن الصحابة وهو عدول بلا خلاف من الامة المعترين
 فذلك صار حاشية حجة فوكس وان رذوه ايران ردة السلف باجمعهم حيث المجهول الذي ذكرنا لم يقبل حديثه
 صامتة تنكر الا يعلم به اذا خالف القياس لانه كانوا ائمة الهدي لا يتهمون بردة الحديث المأبى عن
 النبي علم وترجم القياس عليه فلمما اتفقوا على ردة كان دليلا على عدم صحة حديثه وهذه الرواية كحديث
 فاطمة بنت قيس فانه روت ان زوجها قد طلقها ثلثا فلم يجعلها النبي علم نفقة ولا سكنى فرة عمره
 وقال لا تدفع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول المرأة لا تدفع اصدقت امة كذا في حفظت ام نسيت فلا عسى
 بن ابي اذ اراد عمر بن الخطاب بالكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بها فيكون ردة كرهة واما
 اوله هذا اذا لم يجد نصا صريحا في الكتاب يقتضي وجوب النفقة للميتة التي ليست بحايض ووجه مخالفة
 للقياس ان النفقة جزاء الاحتباس وقد وجدوا في كماله والمعتد عن طلاق رجعي وقال ابو جعفر الطائري
 اراد بالكتاب قولك تعدا سكنوهن من حيث سكنتم ووجدكم في قرارة ابن مسعود من حيث سكنتم واتفقوا
 عليهم من وجدكم واراى بالسنة ما قال عمر بن الخطاب سمعت النبي علم يقول للمطلقة الثلث النفقة
 والسكنى ما دامت في العدة قوله فان كان لم يظهر حديثه ان كان لم يظهر حديث هذا المجهول المذكور
 في السلف ولم يبلغ اليهم فلم يفتوا بردة ولا قبول ثم ظهر بعد ذلك لم يجدوا في الخبرين ولكن العار جازا
 وافق القياس لانه العدالة اصل في ذلك الزمان لشهادة النبي علم على خيرتهم ولا اله تعبدوا عنهم وهو عنه
 فيما عتبار هذا الاصل يترجح حاشية عدالة وصدق خبره وباعتباره انه لم يشتر رواية بين السلف يمكن
 تهمه الوهم فعملنا بالشبهين فقلنا يجوز العار دون الوجوب ولهذا لا يجوز العار برواية مثل هذا المجهول



في زماننا ظهور الفسق وغلبته في هذا الزمان فالنادر يلحق بالغالب فلا بد من ظهور العدالة لقبول الخبر
ولهذا جردت الوجيفه في القضاء بظاهر العدالة من غير تحديد لانه كان في قديم الغالب على اهل العدالة ولم
يجوز صاحباه القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالة بالتزكية لغلبة الفسق في زمانها وشهادة
قوله علم خير القرون قولي في قوله ثم يفي شوا المكذب مضار المصلح ان رواية الجمهور على خمسة اوجه لانه اختلفوا في ان
قبلوا او سكتوا بعد الظهور او اختلفوا في القبول او ردوا ولم يظهر فلم يقبلوا او قبلوا او حكمهم في الاقسام
مذكور في الكتاب فما والمتواتر يوجب علم اليقين في قوله ثم راوي لوانك
ذكر اقسام الاخبار اراد تقريبا ما ذكر في صا رطاص ذكره ومختصة ان المتواتر يوجب علم اليقين بغيره العيان
علما ضروريا واستدلالا على حسب الاختلاف الذي ذكرنا في بعض الماواة استقرت فان من حصل العلم
المعقن لا يعتبر به شكل بالشك ولا اضطراب ولا يعتبر به شكل في البديهيات والمحسوسات والسمعية
يوجب علم طائفة وهو فوق علم غالب الظن ودون علم السقي لاحتال ان تخالجه وهو باعتبار ان اصله من
وهذا معنى الطائفة ههنا لان الطائفة قد يطلق على عين اليقين ايضا لاطمينان القلب اليقيني لا بد
في نفسه ابره ولكن ليطمن قلبه اراد به عين اليقين لان علم اليقين كان حاصله قبل ذلك وجزا لولاه
علم غالب الراي بثبوت رجحان الصدق بخبر العدل المرضى والمستنكر وهو خبر الجمهور الذي رده السلف
يفيد مجزئ الظن لاحتال صدقه ولكن ذكر احتال مرجوح بسبب رد السلف وان الظن لا يفي عن الحق شيئا
فلا يجوز العلم به والمراد بالظن خبر المستنكر الوهم لان الظن حقيقة ما كان جانب الثبوت فيه رجحا
والعلم به واجب كالعاريا لقياس خبر الوهم ولكن الوهم هو ما كان جانب الثبوت فيه مرجوحا لا وجبا للعلم
ولا يجوز خبر المستتر منه اي الذي لم يظهر في السلف فلم يكن مقبولا او محتملا ان يكون غير مقبولا فقلنا بانه
لا يلزم العلم به ولكن يجوز عمله بالاحتالين ثم الراوي لوانك الرواية الى قوله ومخالفة قول او
اذا انكروا الراوي اي المراد منه رواية الفرع وانما ساء راويا باعتبار انه يروي عن آخر فرقة
فهو راو باعتبار من فوقه ومروي عنه باعتبار من دونه وهذا الانكار لا يخلو اما ان يكون انكار وجوده وتكذيب
الفرع بان قال كذبت على لم يعجز هذا الخبر بله ظهف من الامة لان كل واحد منها مكذب لا اخر فلهذا لم
تكذب اهلها وهو موجب للتدريج في الحديث ولكن لا يقدح ذكر هذه اليقينة حتى يقبلوا روايتها في سائر الاجزاء
ان كل واحد منها عدل يمين وقد وقع الشك في زوال عدالتها فلا يترك اليقين في كل او يكتفي انكاره

تكذيب

تكذيب رجحان بان قال لا ذكر اني رويت لك هذا الا اعرفه فقد اختلف فيه فذهب ابو حنيفة ورواوي عن
في روايه الى انه يسقط العلم به كالوجه الاول وهو مختار المخرج والقاضي ابو يزيد وشمالا في الاصل
رحمهم الله ذهب محمد بن مالك والثاقبي الى انه لا يسقط العلم به لان الفرع عدل حازم بالرواية عن الاصل وهو
غير مكذب لم يوجب قبول روايته لمصو غلبة الظن بالصدق ونسيان الاصل لا يقدح فيه كالوجه
اومات ومما يؤيد هذا حديث ذي اليمين فانه قال يا رسول الله اقممت الصلوة امرئيت فقال ذلك
لم يكن فقال قد كان بعقر ذكرا فقبل على الناس حتى ما يقولون في ذي اليمين فقال ابو بكر نعم فانه صلواته
وجه الاستدلال به ان العلم ورد حديث ذي اليمين ثم عمل به بعد ما اخبر ابو بكر وعمر فلم يبق حجة بعد
لما عمل به وهذا الاستدلال ضعيف لان حديث ذي اليمين ليس من هذا القبيل لانه ابا بكر وعمر ما روي عنه بل
اخبرنا بواقعه وذو اليمين ايضا ما روي عن النبي علم بالخبر وما حدث وان النبي علم ايضا ما علم بخبره بل تذكره
انه ترك الشك من الصلوة لانه معصوم عن التدرير على الخطاء واجتبه الاولون ما روي عن عمار ياسر انه
قال لعمر وكان لا يبرأ من التبعيم للمجنون اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجتنبنا فلم نجد الماء فاما
انت فلم تفضل واما انا فتمسكت ففصلت ثم سالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال علم انما يكفركم ربنا ان فليقبل
عمر روايته مع كونه عدلا عنه لانه كان ناسيا لروايته ولم يتذكر هذه استدلال به بالكشف ولم يتعثر بضعفه
وهو ضيق لانه قضية عمار ايضا ليس من هذا القبيل فانه لم يكن راويا عن النبي صلى الله عليه وسلم العلم بالصلوة والهم
غاية ما في الباب انه قال سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم وانه حاضر لم يتذكر واما عدم علمه بقوله فليظهر وانك
حيث لم يتذكر الحادثة التي استدلت بها الى حضوره استدلال المصنف بانه قد يرد الحديث بتكذيب العاريا
بان كان الخبر عاردا فيما يخبر به البلور فيستكذب الراوي وعليه مدار الحديث او ان تكذيبه ادلى على الوهم
من تكذيب العادة لان الاول تكذيب صريح والثاني تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وهذا الاستدلال
ايضا مذكور في الكشف وفيه بحث لانه لا اختلاف فيما اذا كذب راو الاصل على ما ذكرنا وانما الخلاف في ما اذا كان
انكاره توقف لا انكاره تكذيب استدلال المصنف ايضا بقبول انكاره لانه لا اصل له لوانك انكاره
الفرع لم يخبر العاريا بالشهادة اتفاقا فلو انكاره راو الاصل والحاجز بينهما انه موارروا رواية الفرع عليه
لان موارر شاهد الفرع على شاهد الاصل وفيه بحث لان باب الشهادة اصح في باب الرواية ولهذا اعتبر
الشهادة من الشرايط كالعدد والذكر والحرية ولفظ الشهادة وعدم القرابة مالا يشترط في الرواية

نفي

تقسيم سنن الفخر الرازي

ولان صحة شهادة النزع متوقفة على تحصيل الاصل ولا يكفي فيه السماع بدون التحصيل فاذا انكسر لم يثبت
التحصيل بخلاف الرواية فان صحتها متوقفة على السماع دون التحصيل فافتقرت الى حيز القياس عليه
ذكر الامام فخر الدين في المحصول في هذه المسئلة تقسيما حسنا وهو ان روى الفرع اما ان يكون حازما
بالرواية او لا فان كان حازما فالاصح ان يكون حازما بالانكار او لا فان كان الاو قد تعارض
ولا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الغلب على الظن في رويته او لا الغلب في الرواية ولا الغلب
على السواد ولا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون المحزر مقبولا في جميع هذه الاقسام فكون الفرع
حازما بالرواية والاصح غير حازم بالانكار وان كان الفرع غير حازم بل يقول الظن اني سمعته منك فان حزم
الاصح بان يرويه لكونه يثبت الرد وان قال الظن اني رويته لكونه يثبت تعارضه وان ذهب الى سائر الاقسام
فلا شبهة بقوله والخطاب انه اذا كان قول الاصل معاد لا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احداهما على الاخر
فالمعتبر الراجح قوله قبل هذا ان عدم قبول الرواية بانكار المروي عنه قول المروي عنه عندكم لا يثبت
الرواية بانكاره وهو اي هذا الخلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهد من شاهد على القامى بقصته وهو
اي القامى لا يذكر قضاءه فانه يقبل عند محال الاحتمال للنسبان مرجحة القامى ولا يقبل عند ان يثبت ان كان
من اسند القضاء اليه ووجه التنبه ظاهر في هذا الاختلاف بينهما مسالين في الجامع الصغير انكر ابو بكر
روايته فيها لما عرض عليه محمد بن الجاهل الصغير فقال احفظ عبد الله الامساك وصححه محمد بن بكر ولم يرجع
عنه بانكاره فمما زاد ليد على ان محمدا لا يثبت عدم قبول المحزر بانكار المروي عنه وتلك المسالين است الاول لوقوع
في اصل الاولين واحول الاخرين يقضى ارجح عندنا يونس بن مرقس بن ربحين عند محمد بن مرقس بن مرقس بن مرقس
يقضى ارجح عندنا حصة نوفا نكر وقال الفارسي لك عزي حصة انه يقضى ربحين ولم يرجع عنه محمد
ونسبه الى النسبان والثانية مستحضة نوخذت بعد طلوع الشمس تصل حتى يخرج وقت الظن
قال ابو يوسف نوفا رويته لك حتى يدخل وقت الظن الثالث المستحضر في الغاصب اذا اعتق ثم اجاز
المالك البيع بعد اعتق قال الماوريت لكونه لا تنفذ الرابعة المهاجرات لعمدة عليها ويجوز نكاحها الا ان يكون
حبلها حصة لا يجوز نكاحها قال الماوريت لكونها حوز نكاحها ولكن لا يقر بها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة
عبد بن اشين قتل مولاهما فعنف احداهما بطل الدم كلة عندنا حصة وقال لا يدفع ذبجه الى شريكه او ينفذ
يربح الدية وقال ابو يوسف انما حلت لك عزي حصة لكوننا وانما الاختلاف في الرواية في عبد قتل مولاهما

وله ابنان فعنف احداهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيها وذكر قول نفسه مع المروي في الاول الى السادة رطل
وترك ابنا وعبد له لا غير فادعى العبد ان الميت كان اعنته في صحته وادعى رجل على الميت الفدية وقيمة العبد
الف فقال ابن مرقس فمما يروي العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدنيته وقال ابو يوسف لو افلح وريث
لك انه عبد ما دام يسوع في قيمته قبل ان يمتددا المشايخ على قول محمد بن قيس مثالة الحديث الذي انكر المروي عنه
حدث ربيعة بن عبد الرحمن عن سفيان بن عيينة عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فمما يروي
ثم نسبه سفيان كان يقول حدثني ربيعة عن ابي هريرة عن ابي هريرة وكان يرويه هكذا فقال اصحابنا
لم يثبت هذا الحديث لا قطاعة بانكار سفيان ومثاله آخر حديث سليمان بن موسى عن ابي هريرة عن عروة
عن عائشة روى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايتها المرأة تكنت نفسك بغير اذن وليها فتكاحا باطلا باطلا
حدثه كبرج فذكر حرج انه سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه كذا نقله عن محمد بن معين في لاراء المروي عنه
وهو الزهري لم يثبت حجة وقوله فانكر سفيان يرجع الى الحديث الاول وانكر الزهري الى الثاني على ان في الحديث
ومما لفته قول او عملا الى قوله وكذا من غيره اذا لم يحتل اذا خالف المروي ما رواه قولا
بان افتى على خلافه او عملا بان على خلافه فلا خلاف ان يكون مخالفة قبل رواية الحديث او بعد ها او قبل
التاريخ فان كان قبلها لا يسقط مخالفة الحديث ولا يوجب حرجا فيه لان الظاهر انه كان يفعل رواية
ثم ترك بعد وصول الحديث اليه احسانا للظن به فيكون دليل على صحة الحديث حيث تركه ما كان
يعرف قبله وكذا ان جعل التاريخ فلم يعرف ان مخالفة كانت قبل الرواية او بعد ها لم يرد حجة
ايضا لان الحديث حجة بيقين ووقع الشك في سقوطه فوجب الظن باصله ومحمدا ان مخالفة
كانت قبل الرواية لان الحديث احسن المائتين او المائتين مقيتين خلافة وان كانت مخالفة بعد الرواية
يسقط الحديث لانه ان كان خلافا حقا بان خالف الموقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو
الظاهر من حاله بطل الاحتجاج به وان كان خلافا باطلا بان خالف لقلة المبالة والتهاون بالحديث
او اختل او نسبان فقد سقطت بذكر روايته لانه يقدح في عدالة او يدل على كونه مغفلا حيث
لم يتذكر حديثا رواه وعلى خلافه وهو ما نزع من قبول الرواية مثاله حديث ابن عمر رفع اليد عن
قائه روى ابن عمر كان يرفع يديه حين يركع وحين يرفع راسه من الركوع وكان يقول رايته
النبي صلى الله عليه وسلم يقول فمما يروي عنه انه لم يفعل بذكر الحديث عما قال مجاهد صحبته ان عمر بن قيس

المرزوق

صليت خلفه فلم يرفع يده الا ان التكبيرة الاولى فلما علم خلاف ما روى قال علم الصحة عنه او عاين شيوخه
فلا يصح حجة ومثاله اخر حدث عايشة نوافها امرأة نكحت نفسها بغير اذن ولتها فتكاحا باطلا
بطل هذا الحديث يقتضي عدم انعقاد النكاح بعبان النساء لا قاله الثاني فلو كان صحيحا عايشة
انها عملت بخلاف هذا الحديث فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن الزبير وعبد الرحمن
كان غائبا بالثمام فلما رأت عايشة بوجاز تزوجها فثبت انهما بغير امره لكونها ولية بعد غيبته
الولي الا ترى ان عايشة عند قوله ما روى عنها من عدم جواز النكاح بعبان النساء
لانها ما جوزت انعقاد النكاح بعبان غير المحترمة فعبانها نفسها اولي اعلان المذهب
حجة عندك فمضى هو يقتضي انعقاد العقد بعبان النساء اذا اذن لها الولي وانما لا يفي
وكذا من غير اذا لم يحتل الخفاء الي قوله وكذا تعيينه
من قبل الراوي وقد ذكرنا بتمامه او غير الراوي وهو على نوعين الاول ان يكون الصحابي والثاني ان يكون
غيره فاما الحديث والنوع الاول وهو الطعن في الصحابي على تعيين الاول ان يكون من جنس ما احتل
الخفاء والثاني ان يكون من جنس ما احتل الخفاء وحكم القسم الاول حكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن
كونه حجة واليه اشار بقوله وكذا من غير اذا لم يحتل الخفاء وذكرنا لاننا نقلنا الذين من الصحابة فينبغي
ان يحكي عليهم هذا الحديث لانهم لا يحتل الخفاء ولا ينظر فيهم مخالفة حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم
الوجوه فيه ان يحكي على ان مخالفة علم الله منسوخ او علم ان ذلك الحكم لم يكن على طريق الاحتيم تحسبنا للظن
به ومثاله ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة وتغريب عام
واليه اشار بقوله كحديث الجلد مع النفي ومع الرجم فثبت في رواية اخرى في قوله لا يحد به وقال بالجمع بين الجلد والنفي
منه المسفر ولم يخجل به علماءنا لان الخلفاء الراشدين ابوا ان يعيدوا به فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يحد به
بالرجم فخلق وقال والله لا انفي احد اقل على ان انفي له يكن من جملة الحد اذا لم يجوز تركه والخلف عليه
انه كان على سبيل السياسة وهو موقوف الى الامام وقال على نوكي يا نقي فتنة ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم
سماه فتنة وايضا الخلفاء الراشدون ابوا الجمع بين الرجم والجلد للمحصن فلو كان هذا الحديث صحيحا
لما احتج عليهم لانه لا يمتنع ان يقتصروا على الرجم ولا يشترطون في عملهم محله في على ضعفه وانما
وحكم القسم الثاني هو ان يكون من جنس ما احتل الخفاء ان لا يكون عن الراوي على خلافه في جرحه لانه الحديث

ما روى

ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للمهاجر ترك طواف الصلوة ثم رخص في علم ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال انها
حتى تظهر عن الحيف ثم تطوف وكاروه في حديث الخثعمية حتى عاينك واعترس وقد خفي في ذكره ما لا ينبغي
وخالفه حيث لم يجوز الحج عن العير وكاروه انه علم قال في صحيحكم فقهة فليعد الوضوء والصلوة
وقد خفي على موسى الاشعري وعمل بخلافه وانما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في هذا القسم لان
الحديث الصحيح واجب العارف به ترك مخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن العمل على وجه حسن وهو انهم
انما افترقا بخلافه فيما بينهم اي برأهم لحلفه النفر عليهم لانه ما احتل الخفاء اذا الحادثة خاصة ليست
مما يعتد به البولي اذا الظاهر انه لو بلغ اليهم الخبر رجعوا اليهم ولم يعملوا بخلافه فلا يترك الحديث
بالاحتمال بخلاف ما لو كان الخلاف من الراوي فانه لا يحتل الخفاء عليه فدل على عدم صحته
وكذا تعيينه الي قوله ثم لا يمتنع اذا عاين الراوي بعض محملات الحديث بان كان مشتركا
فحمله على بعض وجوهه فذكرنا تعيين منه رد لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح به اي بتعيينه بعض
محتملاته لان الحجة هي الحديث وتاويله لا يتغير ظاهره ولما كان الكلام محتملا لعمان لغة لم يكن
تاويله مبطلا لذلك الاحتمال ولا يكون تاويله حجة على غيره ايضا كما جردناه فوجب انما فان التخصيص
للمجهول وجه يوافقه وجب عليه اتباعه لا العمل بما اتفق له من الدليل فثبت حديث ابن عمر المتفقان
بالحجاز ولم يقتصر على احدهما ان يكون المرافعة التفرق بالامان او التفرق بالاقوال وقد اورد ابن عمر
بالاقوال وهو التفرق بالامان وحمله عليه وهو صحيح على الثاني وهو تفرق الاقوال عندنا لان الحديث
اشار الى ان المرافعة التفرق بالاقوال لانما متبايعان حقيقة حالة مباينة العقد وقبلها وبعدها
اطلاق اسم المتبايعين على طريق المجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل اليه والمخالفة الحقيقية
او بالتحقق فيه ان الحديث لا يخلو من ان يكون مشتركا او ظاهرا ونصا فان كان مشتركا وحال الراوي
على احد محمله فالاولي حمله على محله الراوي اذا الظاهر حاله اني علم ان لا ينطق بلفظ منهم تعبير
الاحكام خاليا عن القرينة والراوي منه مشاهد للمحال فيكون اعرف من غيره وتعيين الراوي ان
لم يكن حجة على غيره من المجتهدين لكنه يصلح للترجيح اما اذا كان ظاهرا فحمله الراوي على غير ظاهره
فتد اختلف فيه فتذهب الجمهور واصحابنا منهم ابو الحسن الكرخي ان الحلف على ظاهر الحديث اولي
من تأويله وهو مذهب الشافعي وذهب جماعة من اصحابنا الى ان الاخذ به الراوي واجب وقيل ابو الحسن
البصري

ما لم يصر فاقول

وعبد الجبار ان لم يكن له اويله وجه وقد علم بالضرورة ان الراوي علم بمقصود النبي علم وجب المصير اليه ان
ذكر وجوز ان يكون حمله على المرحوم لظهور نص او قياس او غيرها وجب علينا النظر في دليله فان اقتضى
ذكر وجب المصير اليه وان لم تقتض ذلك لم يطلع على ملخص وجب المصير الى ظاهر الخبر ان كان نصا لا
يحتاج غير المستهور وجوب العمل بالخبر لانه اذا كان الخبر نصا فلا وجه لمخالفته الا لاطلاقه على الناس
واعتدنا سماعه عند لا يمكن ناسخا عند غير من المجتهدين فلا تركا لكانه لا مخرج قولك وترك العمل به
ان الحديث لا العمل بخلافه فيما ذكرنا في جميع ما ذكرنا من ان التركة ان كان من الراوي يكون جرحا الى اخره وانما
مع دلايله والفرق بين العمل بخلافه وترك العمل بظاهره فلا يربحان الى قسم واحد لان العمل بخلافه يقتضي
التقليد بغير آخر التركة لا يقتضي ذلك
لا يستنع الى قبول الرواية بسبب الرق والاثنية والعين لان الحرية والذوق والسمع
ليشترط لقبول الرواية لان المقصود اظهار الصدق ولا اثر للحرية في اثبات الولاية ولا لارق في سلبه
بل رب ما لو كان اصدق من الاحرار وانما تأثير الحرية في اثبات الولاية وتأثير الرق في سلبها والرواية
ليس من باب الولاية اذا سماع معتقد للمشرعة ومقتضى ما يرد من الشرع فاذا تخرج جانب الصدق
في الخبر لزم العمل به باعتقاده لا بالزاد المخبر بخلاف الشهادة فانها الزاد على الخبر ابتداء من غير التزامه فلا
يؤثر في الولاية لان العبد يلزمه موجب الخبر ولا ثم يتعدى منه الى غيره فثبت ان الشهادة على هذا ايضا
وانما قيلت روايته بلزوم الزكاة كرواية الفقير وان لم يلزمها والاعلية لانه يلزمها اعتقاده وانما
ثم يتعدى وكذا الاثنية لا تأثير لها في منع قبول الرواية لان تأثير الرق في سلب الولاية من تأثير الاثنية
فاذا لم يستنع بالرق في الاثنية او في قول عليه الام خذوا شرط ينكم من خير او هو عايشة رطلها
وكذا الصحابة كانوا يرجعون في اكثر الحوادث الى اصحاب المؤمنين في وجات النبي علم وكذا العمى لا يجب جرحا
ولا نقصا في الصدق والعدالة الا يرى ان بعض الصحابة كف بصم وكان مقبول الرواية وانما لا يقبل شهادة
لان الشهادة تحتاج الى التمييز بين المدعى والمدعى عليه وهو لا يقدر عليه لانه مخفى بالعدالة قوله وكذا الطعن
المبهم لا يجب جرحا هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من جهة الحديث
وفيه تفصيل وهو ان الطعن من جهة الحديث لا يخلو اما ان يكون مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر
من ترك الحديث او ليس بثقة او ليس بعديل او يخرج من غير ان يذكر سببا ليقطع بهذا النوع من الطعن

لا يصلح جرحا عند جمهور الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهر الكمال باعتماد عقله ودينه خصوصا
في القرن الثالث التي شهد النبي علم بخبرتها فلا يترك هذا الظاهر بالخبر المجهول لان الجرح دوما
اعتقد لا يصلح للجرح بسبب الجرح فوجه بناء على اعتقاده كمن ان يكسب شرب المسكر الذي هو غير المعتبر
اباحته او لعب بالشطرنج فوجه بناء عليه وايضا لان الانسان قد يلحقه غيره ما يسره فيجرح من
اسمك لسانه فيقطع بينهما ثم اذا استغفر لا يكون له اصل فلا بد من بيان السبب ليعلم انه صلح الجرح
اولا ولذا كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يقتصر بشئ لا يوجب الجرح او بشئ يوجب الجرح فالاول لا
يصلح جرحا بالاتفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا فيه
وعلمنا بقدر ما ان يكون من متعقب المذهب والراي وانما فيها فقه اقسام لا يصلح للجرح الاما هو
مفسر بما يصلح للجرح اتفاقا غير تعقب مثال الطعن الذي يقتصر بسبب لا يصلح جرحا طعن
من طعن في الامام المتقدم والمجتهد المعظم ان حسمه فممن الحساد انه قد رآه ارضا لياخذ
كبار استاذ حقا وكان يروى عنه وهذا او امثاله من المطاع من ضرب من الهذيان ليس يصلح لانه
كان اعلى الابل مضربا من ان يفسد البعذ كرويا بالاباء وقبح لظهوره فدقنا في الرمح والتقوى
وعلمنا درجته في العلم والفتوى وقد طعن الحساد في حق هذه الجرح او لم يرد الا شرفا لم يرد
وشاع من جهة الدنيا واشتهر في حقهم وجه العالم والبعث لا يكون وقور الذباب ولا ينجم
والوعى الكلف وكان حتى متعين بشدة اذا ذكر او حسمه بسوء حسد الفتى اذا لم يبالوا سعيه
فانما من اعادته وخصوم كضر ابر الحساد قلن لوجهها حسدا وبغيا انه لزمهم ومن له ادنى
انصاف اذا جانب التعصب والاعتساف علم ان ما قالوه افتراء وهو عنه براء وليس حجة عنه فلا يجب
طعننا فسلانه لا يخلو اما ان اخذها غصبا او برضى الورقة والاول منغل لا يليق بحال من ذوقه في العلم هو
والتقوى بل بحال اكثر الصوام فكيف يليق بحاله واذا اخذها باذنا الحاكم عارية او تمكلا فاما ان يروى
شيئا اوله فان لم يروى فليس بطعن وان روى ما سمع من استاذه فهو لا لثة الاقارب حيث لم ينقل
الا بعد النظر في كتب ائشان ليوافق حفته ولا يروى جرحا ومن هذا القبيل وهو الطعن بسبب
لا يصلح جرحا طعن ابن المبارك في محمد الحسن بانه لا يعجز عن اخلاقه لان المبارك كان زاهدا من اهل
العزلة ومحمد من اهل التقوى والقدره وقد تحسن في منزل القدوة ما يفيح منزل العزلة لان اخلاق الفقهاء

بما اخلاق الزهاد فان الفقهاء يوجبون حجة دراهم من مائتين في الزكاة والزهاد يرون اعطاء حصة مالهم
للمحتاجين ولا يرون اخذ شيء لخدمته كان عدم اعجابه اخلاق محمد رحمه الله لهذا لا يطعن فيه وان اخلاقه على
مقتضى الشرع والديانة هذا ما نقل ايضا عن ابن المبارك انه قال لا تزال هذه الامة في كل عصر من حكم الله به
دينهم ودينام فقل من هذا العصر فقل محمد بن الحسن واعين احوال الفقهاء مع الزهاد بقصة موسى وخضر عليه السلام
فان موسى علم لما كان من اهل القدرة لم يستطع صبرا على ما رآه من الخضر علم من خرق السفينة وقتل النفس بغير
نفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه لانها مخطوطة شريعتة ومن هذا القبيل الطعن بالعنعنة وذلك ان نقول حدثني
فلان عن فلان عن فلان في خبر في الحديث بقوله طشنا واخرنا وهذا ليس بطعن صحيح لان فيه شبهة الارسل حقيقة
لا يكون جرحا في شبهة اولى ومن هذا القبيل الطعن بالمتدليس بان يذكر الراوي بالكفاية ولا يصحج باسمه وشبه
نحو قول النور حدثني ابو سعيد في خبر بيان انه ثقة او غير ثقة لان ابا سعيد احتمل ان يكون هو الحسن النضر وهو ثقة
وتمت ان يكون محمد بن ابي ايوب وهو غير ثقة فان ابا سعيد كنية لها وهذا النوع ايضا ليس بطعن صحيح لانه
محمي على صيانة الراوي من ان يطعن فيه بعض من لا يبالى وكذا الطعن بركض الادوات ليس بجرح لان ذلك من علمهم
وقدرهم عن شعبة انه قبله لم تركت حديث فلان قال لاني رايت به بركض على بردون فتركته حديثه وكذا
الطعن بكثرة المزاج ليس بجرح فان المزاج مباح شرعا اذا لم يتكلم به ليس محي على ما روى انه علم كان يماز
ولا يقول الا حقا وكذا الطعن بحدائثه سنن الراوي ليس بجرح بعد ان كان متقنا ضابطا فان كثيرا من الصحابة
رضي الله عنهم روى في حدائثه سننهم منهم ابن عباس وابن عمر وكذا الطعن بقلة الرواية ليس بجرح وكذا الطعن بكثرة
الرواية فقد كان من الصحابة من كتبت الرواية في عامة الاوقات فقلته روايته كاي بكرة ومنه من كان يروي
كثيرا كاي هرون وامثاله فله يكون قلة الرواية وكثرة جرحا موجبا لرد الحديث وكذا الطعن بالفساد بها وجب
جرحا ليس بجرح فهو معروف بالثقة في المذهب او شبهة بالعداوة في الدين نحو طعن المحدثين والمتقدمين
ببعض الاهوال المصلحة في اهل السنة وطعن بعض المتأخرين في بعض المتقدمين كبار اصحابنا لعلمنا ان كان
عز تقصير عداوة ثم الاصل في المسألة ان قوله وان لم يعلم الجازله مستند الراوي اذا كان غير
صالح على نوعين اصل وخلف ثم الاصل في السماع وهو على نوعين قرآنك على الحديث او قرأه الحديث عليك وهو
الاخير وهو قرأه الشيخ عليك او في اعلى عند اكثر المحدثين لانه طريقه الرسالة علم فانه علم كان يقرأ على الصحابة
وقال ابو حنيفة كان ذلك يروى له الحق لكونه ما مونا عن السهو في تبليغ الرضى بيان الاحكام فاما اعني
وليس

فليس بمعص من السهو والغلط والتقصير عليه فكانت قراءة الحديث على السامع وعكسه سوارا لانه
الشيء علم لم يكن فارقا من المكتوب انما كان يقدر على حفظ فكانت قراءته اولى اما فيمن يقدر على كتابته
عليه السهو فله فرق بينهما بل قراءة الطالب على الشيخ احوط لان رعاية الطالب وعنايته لها يقدره اسد عداوة
وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط واسد رعاية امر غيره حتى لو قرأ الشيخ من حفظه كانت قراءته
اعلى لانه اسد عنايته بالصبط ولانه يتحدث به حقيقة واما الخلف فانواع منها الكفاية والرسالة
والاجازة والمناولة اما الكفاية فبان يكتب الشيخ قد ثنا فلان عن فلان الى ان ينتهي الى من الحديث
ثم يقول لانه ابلغ كباي هذا وفهمته فحدثني عن فلان هذا الكتاب بهذا السند وكذا الرسالة على
الوجه بان يرسل انسانا الى اخيه يقول له قل لفلان ان تحدثني عن الحديث الفلاني بكذا من السند وقها
من الغائب كالخطاب من الحاضر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مأمورا بالتبليغ وقد بلغ الى بعض المشافهة
والي بعض اخر بالكتابة او الرسائل والمختارة الاصل هو قراءتك على الحديث او عكسه ان يقول حدثني
لانه شافهة الحديث بالاسماع او تنقيرين له حين سمع منه والمختارة الخلف كالكتابة والرسالة
ان يقول اخبرني دون حديثي لانه الاجازة هو الاعلام وفي الكتابة والرسالة وجد العلم ولان اجازة ناطق
في العرف على الاعلام بالكتابة او الرسالة دون جرحه ثنائيا لانه يقع الاعلام المشافهة والذكر يدل على ذلك ما ذكر
محمد بن ابي ابيات فيمن خلف ان كلمت فلان ناكذا فعلى كذا او حدثت به فلان انه يقع على المشافهة حتى لا تحت
بالكتابة والرسالة ويحتش بها اي بالكتابة والرسالة فيما لو قال وحلف لا يخبر فلان ناكذا لان الكتابة رسالة
اجازة والخرف اذا المقصود منه الاعلام وقد حصل ما يخبره الحديث فانه لا يحصل بدون المشافهة ولهذا
اي لاجل ان الخبر لا يقع على المشافهة والحديث يقع عليها نقول اخبرنا الله ونبينا باعتبار اخبارنا لنا
بالرسالة والكتب قال الله تعالى في الحديث الخبر ولا يقول حدثنا الله ولا كلمنا لانه يدل على المشافهة
وما شافهت الله بالكلام والحديث وانما كان ذلك لموسى علم حيث سمع كلام الله مشافهة وعز واسطة
فلذلك سمي كلاما واما الاجازة فهي ان يقول الشيخ اجزئت لك ان تروى عن الكتاب الفلاني او ما صح عندك
من سمع عاني واختلف فيها فالأكثر على نحو الرواية بالاجازة فيقول اجازتي او حدثني اجازة او اخبرني
اجازة باتفاق المجوز من الرواية بالاجازة ولا اكثر منهم على منع اخبرني حديثي مطلقا وغير تقييده
بقوله اجازة لان ذلك يشترط بطلان الشيخ بالاسماع منه او كتابته اليه وهو موجود في فرفريكه كذا

ومن ثم قد حدثني اجازة والمناولة ان تناوله كتابا وتقول حدثني عنه بما فيه فيقول اخر من ادله
وان لم يعلم المجاز له اي قوله والكتابة ان كانت تذكر
اقول الرواية بالاجازة انما يصح اذا
كان المجاز له عالما بما في الكتاب وان لم يكن المجاز عالما بما فيه لم يصح الاجازة عنده اي عند ابي حنيفة
ومحمد بن وكذا عند ابو يوسف وفيه اشارة الى انه نقل عنه جواز الاجازة بدون العلم وهو الخ
بعض المشايخ قياسا على كتاب القاضى فان علم الشهود بما فيه شرط عنده وليس شرط عند ابي حنيفة
ورددت شرا لا يمة هذا القول حيث قال الاصح عندى ان الاجازة بدون علم المجاز له لا يصح بالاتفاق والمنا
الخراف في كتاب القاضى ولا يصح قياس الاجازة على الشهادة من لا يعلم بما فيه عند ابي يوسف لان السنة
امر عظيم وخطبها ابي شافعا جسيم فيجب صحتها عما ينظر في اليها الخلل بسبب جهل المجاز له ونقل
شرطا علم المجاز بالاتفاق وكان الامر في كتاب القاضى كذلك لكنه استحسن ابو يوسف منه للضرورة وهو
ان كتاب القاضى قد ثبت علم اسرار العجبة ان يقف عليها غير المكتوب اليه ولهذا ختم الكتاب بمعنى
الاحتياط منه قد حصل اذا شهد له كتابه وختمه قوسه ونظير سماع الصبي الصغير كانه جواز عاقل
ان العادة شاعت وداعت بين اهل العلم والحدث بالاجازة مطلقا فلو اشترط العلم بما فيه لما كان
في عامة الاجازات فابن خياط بان فائدة التبرك بانصاف السنة بالنسبة اليه علم وبقا السلسلة
بذلك لا اقامة الحجج به وكلاهما فيه ونظير سماع الصبي الصغير الذي لم يعق فانه لا يقوم به الحجج بل المقصود
منه التبرك بسماع كلام النبي علم وحضور مجلسه ولانه لو اعتبرنا الرواية من غير علم المجاز له بما فيه لكان
منه فتح باب التفسير في اتقان علم السنة ومعرفة معانيها واحكامها لان الطبائع تميل الى الاستراخ
وعدم الاشتغال بعلمه ما فيه فلو كان مطلق الاجازة كافيا للرواية لاستراحوا عن بحث المعاني فيضع
العلم ولو شرطنا العلم بجواز الرواية بالاجازة يلزم منه تحريف الرواية على العلم والاتقان فيكون انما
انفع والكتابة ان كانت تذكر اي قوله ونقله بالمعنى طرف الحفظ والضبط العزيمة
فيه ان يحفظ المحفوظ ويفهمة الى وقت الاداء وكان ذلك من ذهب الى حنفية يوزن الاجازة والشهادة ولهذا
قلت روايته واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم ثم لما تفرغ
مذكورة للحاشية وغير مذكورة لها فان كانت مذكورة بان يتذكر برواية الخط ما كان مسموعا له فهو حجة بغير
مطلقا سواء كان بخطه او بغيره معروف او مجهول اذا لم يقصود منه التذكير وقد حصل فلا يبالى بانه حصل بالخط

او الخط

او الخط او انظر في الكتاب لانه اذا حصل المقصود لا يبالى باختلاف الاسباب ولا يشترط دوام
التذكر لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه الا بجمع وهو مرفوع فاذا افاد النظر الى الخط المتكرر فكيف
الرواية عن ضبط تامة بتذكره لا يبالى علم نفس الخط والآخر وان لم يكن الكتابة تذكره وهو القسم الثاني
من الكتابة لي ينعى بذلك الشهادة والقضاة والرواية اصله عند ابي حنيفة وهو العزيمة ماقاله ابو حنيفة
اذا لم يقصود من الكتاب ان يفيد التذكر اذا انظر فيه لان الخط للقلب بمنزلة المرأة للعين لكونه آلة
للادراك لان الادراك واجب به لان المرأة آلة للبصار وانما تعتبر المرأة ليحصل البصار
فاذا لم تقدر المرأة للعين وكان وجودها كعدمها بمنزلة نظر الاعشى في المرأة فكذلك الخط اذا لم يقدر
للتذكر كالكاهن لا اعتبار له كالنظر في شئ آخر وانما صارت العزيمة ماقاله ابو حنيفة بولان الرواية
والشهادة والقضاة لا يصح الا بعد العلم والخط لا يفيد ذلك لان الخط يشبه الخط عاوجه لا يمكن
التمييز بينهما فبمعنى صور الخط بدون حصول التذكير به لا يحصل العلم فله بعد عليه واجاز محمد بن
الحرابي لخط مطلقا اذا ثبت ان خطه سواء كان في النسخ او الرواية او الشهادة في المصنف وان
لم يكن في يد الشاهد لان الخط فيه نادر واثرا تخيير بين يمكن الاطلاع عليه والخط في كتاب الخط
مركب وجه فان الله تعالى خلق الزرات متفادته الهماز لقدرته خلق الافعال كذا فاذ انشئت يذكر
جازا اعتمادا عليه توسعة للناس بخلاف ما لو شك في جاز له لا يعتمد عليه وابو يوسف يوزن بين الرواية
والسجل وبين الصك حيث قال يجوز الاعتماد على الخط في رواية الاحاديث لولادة الظاهر فان التزوير
والتغيير عادة يكون في المطامير والخصومات دون رواية الاخبار والاثار وكذا يجوز للقاضي العار بحظنه
عن اذ كان السجل محفوظا بيد محتو ما يحتمل او بيد امينه في ديوانه لكونه مأمونا غير التبدل سواء
تخطه او خط رجل معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله بحججه عن حفظ جميع الحوادث فلو لم يحزله الاعتماد
على الخط لادنا الى الحرج وتعطيل المصالح وانما في ماورد باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان محفوظا بين
اويدي امينه لا يخاف عليه التبدل والتزوير بخلاف الصك حيث لا يجوز العار بالخط منه غير تذكر الحال لان الصك
تحت يده لا يطمح في حصر الامن والتغيير والتبدل فلا يحل الشهادة ما لم تذكر الحادثة اللهم الا اذا كان الصك
في يد الشاهد فانه حسد جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر الحادثة لوقوع الامن من التبدل يد السجل الذي في يد
القاضي ونقله بالمعنى لا يجوز اي قوله فصل
اختلاف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى

او الخط

فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء منهم الأئمة الأربعة وجمهور الحديثين
إلى جوازهم وذهب بعض أهل الحديث إلى أنه لا يجوز نقله بالمعنى بل يجب نقله باللفظ المسموع وهو ينه
ابن عمر من الصحابة ومن بعدهم من التابعين إلى بكرا الرازي من أصحابنا واستدلوا بقوله علم نقله
سمع من مقالته فوعاها وإذا ما سمعها الحديث إلى آخر الحديث وهو قوله قريش طارفة إلى
من هو أفقه منه وجه التمسك به أن النبي صلى الله عليه وسلم مراعاة اللفظ المسموع ودعا لمن نقله كما سمع من غير
تبدل وتغيير بالنظر ونبتة على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني اللفظ وما يتعلق عليها
من الفقه فدل حرصه على محافظة الفاظهم المشتملة على لطائف الحكم ودقائق الأحكام فلا يجوز الإطراء
وحجة الجمهور أن النقل بالمعنى مستقيم في أئمة الصحابة شايخ ولم ينكر أحد منهم على النقل بالمعنى
فدل على الجواز اجتماعه في روى ابن عمر وغيره من الصحابة أنه كان إذا حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم
كذا أو نحو أمته أو قريب أمته أو كلاً ما هذا معناه فدل على جواز النقل بالمعنى ولا نهى نقلوا أحاديثه
وفي صحيحه باللفظ مختلف مثل نقله في حديث الأعرابي كذا دعا الله فرحمني ومحمد ولا ترحم معنا هذا
أنه قال في حديثه واستعاذوا وروى في حديثه واستعاذوا وهو شايخ من غير أن يكره
ولا نهى نقلوا على نقل المعنى أو امر النبي صلى الله عليه وسلم ونواهيته بالمعنى حيث قالوا امرنا بكذا ونهانا عن كذا ولا
نزاع في هذا حكمه عما أمره النبي صلى الله عليه وسلم ونهاه بقوله أفعلى كذا ولا تفعلوا كذا لأن المطلوب الذي هو الحكم
متعلق بالمعنى الحديث دون فظفه وذكر المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ كقوله في القرآن لا زالمعبر فيه
مع المعنى والجواب عن الحديث أنه إذا دلت بالمعنى فغير تغيير صريح عليه أنه أدى كما سمعته ولكن سلم أن المراد
تأديته بالمعنى المسموع لكن ليس في سياق الحديث ما يدل على الوجوب بل فيه دلالة على جواز النقل باللفظ
المسموع فيكون الأدلة باللفظ أولى ولا نزاع فيه ثم لا بد من تفصيل علم من جمهور الجمهور وهو أن يقال الش
أنواع منها ما لا يكتفى بها لا يشتمل معناه ولا يكتفى بها في نقله بالمعنى لمن لم يعرفه بوجه اللغة
وإن لم يكن فقهراً رخصته تيسيراً إذا كان العزيمة النقل باللفظ وإليه أشار بقوله هذا هو حكم الحكماء
ما لا يظاهراً كقوله عن كرامة كتمان التخصيص أو حقيقة كتمان الجواز فلا رخصة في هذا القسم نقله بالمعنى
الآن من جاز أي جمع وفيه إلى علم اللغة فقه الشريعة ياد كونه مجتهداً في البيع إلا من غير تغيير المراد
لأنه لو لم يكن مجتهداً لم يؤمن عليه أن ينقل عن غيره إلى ما لا يحتمل ما احتله لفظ النبي صلى الله عليه وسلم

وإجمار

وإجمار بأن يفتح اليه التوكيدات القاطعة احتمال التخصيص كان عاماً والاختلاف الجواز كان حقيقة ولعل
المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم كما قالوا علمه لم يزد رادينه فافتلوه موجبه العموم
نظراً إلى كلمة من ولكن المراد منه الخصوص إذ الصغير والافتقار ليس المراد من قوله بل كمن الناقل
ففيها رتباً ينقل بلفظ احتمال الخصوص والجواز بأن يقول كل من رادته فافتلوه ذكرنا أو أن يفتله
المعنى وكقولهم لا وضوء لم يسم فأن حقيقته نقل الجواز ومحملة في الفضيلة وهو المراد
لأنه لا بد أن تكون عليه فلو لم يكن فقيهاً رتباً ينقله بلفظ احتمال الفضيلة بأن يقول لا يجوز الوضوء
لم يسم ففتغير المعنى فيلزم منه محافظة اللفظ ومنها الجواز المشترك والمشكوك والمتشابه لا يجوز
نقله بالمعنى للكل فقيها كان أو غيره أما المتشابه فلا تنسأ علينا بآية ذكره فلا يمكن نقله
بالمعنى بدون الوقوف عليه وكذا الجواز لا يفهم المراد منه إلا من الجواز فلا يتصور فيه النقل بالمعنى
فيلزم السبب والمشكوك المشترك أن أمكن فهم معناه بالتأمل والتأويل لكن لا يصير حجة على غيره
فلا ينفذ النقل بالمعنى فلا بد من نقله كما سمع وكذا ما هو من جوامع الكلم وهو ما كان جزم اللفظ كثير المعاني
مثل قوله علم الخارج بالعلم لا يجوز نقله أيضاً بالمعنى في الأصح لا خاطئة الجوامع معاً أن قد يقتصر بعضها
عقول ذوي الالباب فأنها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم كما روي أنه قال أو تفتي جوامع الكلم فلا يؤمن فيه
من الغلط وقد جوز بعض المسايخ نقله بالمعنى لكن قال شمس الأئمة الأصح عندنا أنه لا يجوز ذلك لأنه علم
كان مخصوصاً بها سابقاً في الفصاحة والبيان كما قال أنا أفصح العرب والعجم في التبديل بلفظ آخر
لا يؤمن من الزيادة والنقصان وهو المراد بقوله علم وإذا ما سمعها وإليه أشار المصنف بقوله
هذا هو جوامع الكلم وما شاكله كالمشابه والجمل والمثل كقوله الحديث وهو قوله نقله إلى آخر
من حيث أنه لا يجوز نقله بالمعنى قال
لما فرغ من بحث الكتاب والسنة شرع في بيان الجوامع التي قد يتوهم صوراً معارضة فيها بالنسبة إلى
فلا تزد من دعائها حاجتها لذلك في بحث المعارضة وشرايطها وكلها فالمعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة
يقال عارض لكذا أي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه شئ السحاب عارض في قوله تعبه هذا عارض
مظهر بالمعنى شعاع الشمس عارضاً منه شئ المضر عارضاً لمنعه المزيف عن القيام بمصالحه وفي الاصطلاح
علا ما ذكره المصنف في تقابل البحثين على السور في حكمين متفادتين في محاوره حالة واحدة أنما شرط

المجتنب على السواء في المسألة في البتة والقوة إذا لا يقابل على سبيل المناقعة بين الثابت وغيره ولا بين القوي والضعف
 إذا لم يوجد في مقابلة الراجح كالمحذور فلا يتحقق المناقعة بينه فلا معارضة بين الكافي بخلافه ولا
 بين الظاهر والنقل لعدم التساوي في القوة ويشترط أن يكون تقابلهما في حكمين متضادين كالخمر والحمل والحرمة
 مفقودا معارضة الذي هو المناقعة والمناقعة لا يتحقق إلا في حكمين متضادين لعدم اجتماعهما ذاتا إذ لا يمكن
 يكن بينهما تضاد لا يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق المناقعة بينهما ويشترط أن يكونا في محل واحد إذا استلزم
 المحل والحرمة في محليين كالاجنبية والزوجة فان العبدان يجوز ثبوتها في محليين وإنما المستثنى اجتماعهما في
 واحد ما يبين كاجتماع حرمة الخمر بعد حملها وكاجتماع حرمة الزوجة بعد حملها بالثلث ولا بد من شرط آخر هو توافق
 المحقة فانه يجوز اجتماع المحل والحرمة في محل واحد زمان واحد لكن بحيثين ان باعتبار جهة الاصل وباعتبار جهة
 الوصل وهو الصحة والفساد والكراهة كالصلوة في الاصل من المحضوبة وفي الجملة لا بد من توافر الدليلين
 على حكم واحد ولا يتخذ الحكم الا باثبات النسبة الحكيمة ولا يتخذ النسبة الحكيمة الا باثبات في احوال ومن
 الموضوع المحصور والزمان والمكان والشرط والخبر والكلام والاضافة والقوة والقول على ما عرف تحققت
 موضوعة وهذا المحجج وهو الكتاب السنة في تعارضها في نفسها وضحاها لا تعارض بين أدلة الترخيص المحققة
 لانه ما اثار الجمل فان من اثبت حكمه لم يعارضه دليل آخر يوجب خلافه فكان ذلك المحجج عن إقامة دليل
 سالم عن المعارضة والمحجج عن ذلك شرا على الجمل محقق الاشياء والله تعالى عالم بحقائق الامور منزه عن
 اتصافه بالبحر والسيان والجمل فثبت انه لا تعارض بين حجج الشرع حقيقته ولا انه انما يتحقق
 اذا تحدد زمان وورودها ولا شك ان الله تعالى منزه عن ارسال دليلين متناقضين في زمان واحد فلا بد من كون
 احدهما سابقا والاخر متاخرانا سلفا لا ولكن لما جعلنا المتأخر نوهنت المتأخر بصورة وان لم يكن
 حقيقته فوقع التعارض لجهلنا بيننا سنجح واستسوز فلهذا من دفعه فان علم التارخ جعل المتأخر
 للمنفرد لا يطلب المخلص لرفع التعارض ولا يترك ويصير الى دليل آخر يبياني تحقيقه
 وحكمه بين آيتين الى قوله وان وقع التعارض وحكمه ان حكم التعارض بين آيتين اذا لم يكن الجمع بينهما
 وتعد الترجيح جعل التارخ المخير الى السنة لتساوقها بالتعارض واحتمال كونها احدهما مستوفى فوجب
 اليه ليدل اخر هو السنة وجعلت الحادثة كانهام توجب كمال الله لتعدد العلوية عليه ولا بد من معرفة
 حكم الحادثة ووقع الشك في العلم لا تنقل الى السنخ فزجنا الى السنة مثله قوله تعارف ما يتبين من القرآن

تعارض

تعارض ظاهره مع قوله وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاصل في عمومهم بوجوب القراءة على المتكلمين
 لو رددت في الصلوة والثاني ينبغي وجوبها عند الانصات لا يتحقق مع القراءة فثبت ان السنة
 وهو قوله علم من كان له امام فقرة الامام له قراءة وحكمه التعارض بين سنتين المصير الى القياس والقول
 الصحابة على الترتيب في الحج ارجح على حسب اختلاف الحكم في تقدير القياس على احوال الصحابة او العكس فعند من
 يقول بان تقليد الصحابة واجب مطلقا فيما يذكر بالقياس لا يذكر به كقولهم من جهة الحديث سجد البرد في بصر
 قوله الى قول الصحابة ثم الى القياس عند من يوجب تقليد الصحابة فيما يذكر بالقياس كقولهم من جهة الحديث
 الكرخين بالعكس فذكر هذا اذا جحد قوله على الترتيب في الحج متعلقا بقوله المصير الى القياس والقول الصحابة في
 ويجوز ان يكون قوله على الترتيب في الحج متعلقا بمجموع ما تقدم فانه الكتاب مقدم على السنة وهو مقدم على
 اقوال الصحابة والقياس ومثال التعارض بين سنتين ما روي انه علم صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين في سجودين
 وروي انه علم صلى ركعتين في كل ركعة ركوعان وسجودان فيصيرنا الى القياس وهو الاعتناء بسائر الصلوات
 ومعنى قوله ان امكن انما يصير الى السنة بعد تعارض الآيتين ان وجدت وتصلح للحدث والحادث وكذا
 ان وجد القياس والقول الصحابة بعد تعارض سنتين ويجوز ان يكون معناه حجة مراعاة الترتيب في الحج
 ان امكن رعاية بل وجود الحديث بعد تعارض الآيتين ولا يصح انما هو دونه اذا الترتيب انما هو بعد وجود الحج
 واذا تعدد المصير الى دليل آخر بان ثم يوجد وجوده ولم يصح شاهد بان كان التعارض موجودا بين القياس
 او اقوال الصحابة ايضا فحينئذ اذا عجزنا عن معرفة حكم الحادثة بما يصح دليله بحجة تقرير الاصول وهو
 باقية ما كان علما كان كذا في سور الحار كما تعارضت الدلائل في الاحاديث واقوال الصحابة والاقبسية
 على الحكم علما كان وهو ان المار كان طاهرا والمحل كان نجسا فلا يظهر به ما كان نجسا ولا يستنجس به ما كان طاهرا
 لانه ان ثبت بيقين لا نزول بالشك لا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرفت ان طاهرا بيقين لزم ان سبق
 كذا لانا نقول ضرورة تقرير الاصول في الطهارة لانها لو بقيت لزال الحديث والنجاسة به فلا يكون
 تقرير الاصول بل علمنا باحدهما وهذا في الآخرة وبين ان التعارض في وجهين اما في سنة او في السنة اما في السنة
 فقد روي انه علم حرم لحوم الخمر لاهلية يوم خيبر وروي غالب بن ابيجر انه علم سبيل التوضاء بآثار
 افضل من الخمر فقال نعم وروي انه علم قال انه رجس كذا تعارض اقوال الصحابة في طهارة سورة ونجاسته
 روي انه علم نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وكذا الاقبسية فيه متعارضة لان سورة ان اعتبر بعرقه يكون

دار الحديث

تكون ظاهره وان اعتبر بلبسته يكون نجسا لا يصح وايضا لا يمكن الحافة بالكثرة النجاسة بجلة حرمة النجس
لوجود اهل البلي في الحافة فانه يربط في الدود والكلب لا يمكن ايضا الحافة بالهرة في الطهارة بعد
الطوفان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المصايق مثلها فلم يصح القياس شاهد افرق
الشك في سورة فوجب ضم التيمم اليه واورد عليه الاستكراه وجوه الاول انه قد حج المحرم في الحج فكذا في
سوره لانه متولد منه ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك وهذا حكم نجاسة سورة الضم مع
الاخبار في حرمة وابطاحه باعتبار ترجيح الحرمة الثاني ان التعارض لا يوجب الاشكال في كل الهرة
قوله الهرة سبع مع قوله الهرة ليست بنجسة مع انه لم يثبت الشك في سورة لانه انا اخبر عن الاصل
واخره نجس لا يصح شك بل يثبت قطان فيبقى الاصل ظاهر الا كان بالاستصحاب فكذا لما وقع الشك
في اللعاب والماء كان ظهوره ينبغي ان يوجب ترجيح الاصل فيه وهو الطهارة لئلا يتسا قطعا بالتعارض
الثالث انه لما ترجح جانب الاصل بقي الطرف الاخر موقفا وهذا لا يوجب الشك اذا شك في تساوي
الطرفين الرابع ان الدليل المبيح ما ولا تماثل قوله كل من سمنه ما ذكره علمه كقوله ياكل كل ليلة الا
او يحمله على حالة الاضطرار بل يلد انه قيل للنبي عم قد اصابنا بسنة وان سمننا لنا الحمد فكذا
من سمن ما لم يمتنع تحقق التعارض وانه خطاب لواحد والجماعة موجودين فلا يعقبنهم الا بدليل
الخامس لما وقع التعارض في السور والماء سقطت وهو التراب وجبه المصير اليه سقط استعماله كمن
انا ان احدها طاهر والاخر نجس فاشبه عليه الطاهر فانه يقيم وسقط عنه استعمال الماء السادس
انه المحترم لوجب الحرمة ولكن لا يلزم من الحرمة النجاسة كالفرس عند الحنفية لو اجب عن الاضطرار
ترجيح المحرم في حرمة التيمم الاحتياط في السور في جملة مشكوكا لعل استعماله وضم التيمم اليه
رجحنا نجاسته لزم ترك العمل باحتياط آخر الآفة حنفيا لا يجوز استعماله مع احتمال كونه مطهرا
مع القدرة على الماء المطلق على ذلك التفسير الثاني انه الاصل في التعارض وان كان ترجيح المحرم
لكن اذا لم يعارضه بل منع الترجيح في الهرة لم يمكن جعل سورة نجسا او مشكوكا لكونه مفضيا
الحرج لانها في الطوافات في الحمار الضرورة دونها فقلنا بالشك في سورة ولا ضرورة في الضم اطلاقا
بنجاسة سورة بخلاف الماء اذا اخبر عن نجاسته والاخر يطهره حيث لا يصح شك لان الاصل
بعد سقوط الخبرين شئ واحد وهو الطهارة فيبقى طاهر بلا شك وفي سورة الحمار الاصل بعد التساقط

الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فيبقى شك كذا في الكشف وفيه بحث فان نجاسة التعارض انما كان
بناء على حرمة التيمم وسقطت بالتعارض او استوي الطرفان فلا يكون النجاسة فيه اصلا والماء كان
طهورا بيقين فلا يزول طهوريته بالشك عن الثالث انه بعد التعارض تعارضنا ترجيح فانه اصل
يرجح طهرته والاحتياط في استعماله مع ضم التيمم يوجب بقاء الشك فيبقى الشك لبقاء التعارض وسقوط
الترجيح وعلى الرابع ان ارادة الامم من امكان الكفر عنه مجاز فلا يصار اليه بلا قرينة وخطاب الوالد
تساوي غيره عند الاصولين عند غيرهم لا يختص به بل يثبت في غيره بقوله علم حكيم على الوالد حكمي الجماعة
ودعوى ان الاباحة كانت عند المحرمية متنوعة وعن الخامس ان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء
لا يطهر بيقين فلا يستعمله استعماله بالشك وجب ضم التيمم اليه احتياط فاما مسنة
لانا يمين فاحدها نجس بيقين والاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتياط في النجاسة كما يجب عليه
استعمال المطهر وقد عجز عنه لعدم العلم به يمين فوجب لمصير الى خلفه ولم يعجز عن الاحتراز
عن النجاسة لانه محتدر كونه نجسا كما محتدر كونه طاهرا لانا نقول الشك في طهوريته لا ظاهره في الاصح
ولانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به وهذا هو وجه ما منطهر لا يجب عليه غسله لانه بعد ما توضح
به ولو كان الشك في طهارته لوجب عليه غسله لانه قد لا نسلم انه لو كان الشك في طهارته لوجب عليه
غسله لانه لو كان الشك في طهارته لوجب عليه غسله بالمشكوك في الغضاة كانت على الوضوء بيقين فلا
ينتقض بخروج المرح لا خيال كونها في القبول كما يمتنع على الصور او الحدث اذا شك في اعتراضها
ببائنه فان التيقن لا يزول بالشك قلنا الاحتياط باب العباد في وجوب الغسل اما في الغضاة
فقد قال به ابو حنيفة وقيل ان كانت مشكوكا في وجوبه والا فلا قلنا المنع عن تلك الرواية واما ان الشك في التيقن
على وضوءه احدث انفجارا لم يقبله بالميزان فلا يصح دافعا للاصل وان كل فيما نحن فيه ثبت بالدليل وهو
التعارض وعادى ان الحرمة لا اجل الكرامة آفة النجاسة والحرمة في الغرض لكرامته لكونه آفة الجهاد
والحار ليس كذلك فوكسه وكذا المعقود اية الحكمة في المعقود كما حكم فيها سبق ابقاء ما كان على ما كان
عند وقوع التعارض وقد وقع التعارض فيه ايضا لانه تعارض حيوة ومماته وليس لنا دليل على ترجيح
اليعقوبية فقد بوللا صول في حال حيائه ما له حتى لا يورث عنه لانه حيوة كانت ثابتة بيقين فلا
يزول بالشك ميثاقه ما لم يمت فلا يرث من احد لان استحقاته لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ولا

استحقاقا بالمال يصح دافعا لا ملزما فيمكن دفع غير من له ولا يمكن الا التزم على بقية الورثة بخلاف
وارثا وكذا الجواب في الخلف المشكل لانه لما اشكل حاله ستعاضد الجنتين وله يوجد ما يصح لترجيح احد
الجنتين في العلامات وجب تقرير الاصول والعلم بالاحتياط فيقال ان الزايد على اقل النصيب لم يكن
تأخرا فله ثبوت بالشك وتأخر عن الرجال وتقدم على النساء لا تخلفه الرجل والمرأة بل يشترط له امانة
ماله او من يملك المال لتخلفه احتياطا وان وقع التعارض في قوله ثم اذا علم باحد القياسين
وان وقع التعارض من قول العجالة او من القياسين لم يسقطا بالتعارض كما يسقط الايتان في الميراث
به بل يعمل بمقتضى ما بينهما شأنا بفراسة وشهادة قلبه بان يخرج احد قوليه الصحيح او اصدق القياسين في
فيه اليقين يقوم الدليل على ترجيح احد هاتين الايتان قط بالتعارض في حكم جعلنا بالناسح لما قلنا ان
تعارض في حجة الشرع حقيقة بل المتأخر ناسخ ولكن لما جعلناه توهقنا التعارض فلا يجوز العمل بهما اطلاقا
العمل بالمسوخ فيسقطان ويتعلل ذلك بدلا آخر فيختصر التساوي بالتعارض في محل عبر فيه الشيخ وهو ان
والسنة واقول ان العجالة والقياس لا يجزئ فيهما الشيخ فلا يكون العمل باحدهما بالتحريم احتمال العمل بالمسوخ في
العمل بالقياس في هاتين الايتان في قول العجالة والقياسين والتساوي يوجب العمل بهما دليله في الشيخ والقياس
دليله في لسان الحكماء لا بد من حرفة حكم الحادثة ولا يمكن ذلك لا بدليله في العمل باحدهما بشبهة في
وهو العمل بالقياس من الرجح عند المجتهد حجة اصحاب المجتهد الحق الذي عند الله تعالى ولا لانه ما مور على
وابتاع اجتهاده او لغير العمل به دليله في هذه الفروع وجب علمه العمل باحدهما لم يسقطا بالتعارض
بخلاف تعارض الايتان في الشك حيث لا يجزئ العمل باحدهما بل يقطعان لوجود دليل اخر بعد تساويهما
عزوة في العمل باحدهما لانه مسوخ في الحاصلة انه اذا وقع التعارض بين الشك في كذا ما خلف ترجيح ادله
يعمل باحدهما بالتحريم لعدم الحاجة اليه وان لم يكن له خلف يعامل باحدهما بالتحريم في هذه الفروع وعلى هذا الصدد
مسائل اصحابنا في مسائلها من مواظرة ان احدهما ظاهر والاخر يخفى انه لا يعرف الظاهر من النجس للاختصاص وليس
له انما سولها ظاهر سيقين وقد حقق النجس بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال الماء بالتحريم لاقائه للظن
بالبدل وهذا نظير النصيب في تحريم الشرب لان الماء لا خلف له حتى الشرب اذ لا يزول العطش بغير فاضطر
الى شربه بالتحريم الا يري انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الاضطرار والتحريم الذي فيه اصابة الظاهر
والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للظاهر بان كان احد الاواني الثلثة نجسا والاخر طاهرا

لا يخفى للزوال
بشيء لا يخلو
فان الماء الطاهر
مطلق عند العجالة
عند الله
الظاهر سيقين

يجب التحريم للوضوء بالاتفاق ثم فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس لا يحيط ان يترك الكل ثم يتم
وان لم يترك احدهما ايضا وذكر الطحاوي انه يخلط الماءين ثم يغمس وهذا احسن لان بالاداة مقطوع
عنه منفعة الماء وبالحل لا ينقطع فانه يسقى ووايه ويشرب به اضطر ومنه المسألة اذا
اختلفت الذكيتة بالمسقة ولم يعرف الذكيتة منها فان كانت الغلبة للذكيتة فانه يترك الاكل وان كانت
الغلبة للمسقة او استويا فانه لا يتحرى طهارة الاختيار بان كان عند ما حل اكله بغير عدم الضرر
لوجود خلفه الذي هو جلاله بغيره ويحرم حالة الاضطرار بان لم يكن عند ما حل اكله بغيره لا لعدم
الخلف وهذا محل اكل المسقة سيقين حالة الاضطرار في التحريم الذي فيه اصابة الذكيتة ما مور او لم يستوف
قوله لان المصير الى الضرر بقوله لا يري انه لا يري التحريم في الفروع عند اختلاف المعقولة بعينها غيرها
بان اعتق حادثة بعينها ثم نسيها واختلف في غير ذلك ولم يعرف المعقولة في غيرها فانه لا يجوز له
التحرر للوطى لعدم الضرر فان الانسان لا يموت بالاموت والحيوان لا يموت بالاموت الاكل والشرب والتلفيد
بقوله المعقولة بعينها لانه لو اهتمت احدها لم يعينها بان قال اكل اكل الحرة فانه يجوز له التحريم وتغيير احد
الاتفاق على ما سياتي ومنها اذا كان له ثوبان احدهما طاهر والاخر نجس واشتبه في الطاهر في النجس تحريم
حالة الاضطرار بان لم يكن معه ثوب آخر هو طاهر سيقين لعدم الخلف فانه لو لم يترك النجس لكانت الخلف يقوم
فرض الستر اذ ليس له بدل ينتقل اليه فيفوت فرض الستر لا الخلف بالاصح عريانا فيجب عليه التحريم
دون حالة الاختيار بان لم يكن معه ثوب آخر هو طاهر سيقين لوجود الخلف فلا ضرورة الى التحريم لقيام
فرض الستر بثوب اخر هو طاهر سيقين ومنه من خاف فوت الوقت او فوت الجمعة لو اشتغل بالوضوء
حيث لا يجوز له التيمم لصلوة الجمعة والحيد لانه السواء في الخلف وهو القضاء او الظاهر والظاهر في الخلف
على الظاهر الهداية وقع على قولنا بان الجمعة احدى الظاهر كالبطلان قاله زفر واعتبار انها قصرت
بصورة الخلف حيث يجب تقديم الجمعة عليها بخلاف صلاة الجنازة والحيد حيث يجوز التيمم اذا خاف فوتها
بالاشتغال بالوضوء لعدم الخلف فاذ صلوة الجنازة لا يفيض ولا يعيد ما عدا الويل وكذا صلوة العيد لا يفيض
ولا تعاد فتحقق العجز لقولنا لا يخلو في التيمم لها ثم اذا علم باحد القياسين في قوله
ثم المخلص عنها مخافة اوجه ثم اذا علم باحد القياسين بالترجيح بعد التعارض لم يجز
نقصه في نقص ذلك احد الا بدليل فوفق كالمظهر نقص خلافه فيخذ سيطر العمل بالقياس ويعمل بالتحريم

بمنزلة اجتهاد امضى حكمه بالانصاف لا يجوز ابطاله باجتهاد آخر لان الاجتهاد الاول او الثاني
قد ترجح باتصال العلم فلا يجوز ابطاله بما هو مثله او دونه وبسطا بما هو فوقه كالنظر الخطا في الاجتهاد
بظهور انقروا وكذا لو وصل باصل التوهم بالتحريم بعد وقوع الشك في الظاهر لا يكون له ان يصحى بالثوب الاخر
بتميز آخر مثله لان التحريم الاول قد ترجح باتصال العلم فلا يتغير بمثله الا بدليل فوقه بان يعلم قطعا
بانه الثوب الذي يصحى فيه بالتحريم كان نجسا وهذا لان الثوب الذي وقع التحريم عليه حكم الشرع بطهارته
حيث جوز الصلوة فيه وضرورة الحكم بنجاسة الاخر ووصف الطهارة والنجاسة لا يقبل الانتقال
من محل الى اخر لعدم ورود الشرع بالتحول اذ الشرع لا يريد بتغيير الحقائق فبطل العذر بالتحريم في ثوب اخر
بعد الحكم بنجاسة لعدم امكان انتقال النجاسة عنه بخلاف مخرج القبلة اذ اصلها الى جهة بالتحريم
بعد وقوع الشك في القبلة ثم تحولت الى جهة بعد الصلوة او في اشياء الى جهة اخرى حيث يحل العلم
بهذا الرأي فيما يستقبل ولا يغير به بطلان ما مضى لقبولها اي لقبول القبلة التحول والانتقال من جهة
اي اخرى ولهذا انتقال الكعبة الى بيت المقدس ثم منها الى الكعبة ثم الى جهة اخرى ثم الى جهة اخرى
جهة التحريم لم يثبت عليه ثم الى اية جهة شاء عند مشقة الخوف اذ لم تقدر على التوجه الى القبلة ثم
الى جهة توجهت دابته في النقل فلما كانت القبلة قابلة للتحول فيتحول برأي جدي ايضا ولهذا
استحسن النبي صلى الله عليه وسلم اهل قباء لما استداروا كهيئتهم حين سمعوا يتحولون القبلة ومثال ما قلنا
من الفرق بين ما يحتمل المعارضة في الحقيقة كالقياس واقتوال الصحابة وبين ما لا يحتمل المعارضة في
الحقيقة بل انما وقع التعارض بينهما المتقدم من المناظر كالكتاب والسنة في المسائل التي لو اعتقدوا
طلق عين ابراهيمة او امرأة معينة ثم نسبته الى امرئ ذكرا العين الذي اعتقده وطلقة لم يحل
النيار بالجهل بل لم يحل له ان يعين المحل الذي اعتقده وطلقة بتميزه بسبب جهله ونسيانه واشتباها
من غير ان يتذكر حقيقة التحريم في احد النصين او الحديثين بسبب الجهل بالناسخ لا يحل ان يكون المحل الذي
عميته للطلاق والعناق غير المحل الذي وقع عليه الطلاق والعناق لانه محتمل ان يكون النص الذي وقع تحريم
عليه هو المنسوخ ووجه التشبيه انما يعلم قطعا ان النصين منسوخ كما تعلم بيقين ان احد العبدان او
العبيد حرا واصل المراتين طالق لكنه جهلنا المنسوخ كما انا جهلنا المحقق والمطلقة فلا يكون
التعارض في الحقيقة لتعين المنسوخ لعدم تعيين المحقق والمطلقة للعين والطلاق وانما وقع التعارض

لجهلنا

لجهلنا في ذلك في صورتين فلا يصح العلم باحدهما بالجهل المحض لعدم الضرورة ولهذا قلنا لا يخرج النزوح
لعدم الضرورة كما لا يخرج في النص لعدم الضرورة لوجود دليل آخر يعرف به حكم الحادثة في ما لو وقع التعاق
او اطلاق في محل مبهم بان قال احديكما او احديكن طالق او احدا او احدا كمر حيث يكون له الخيار في تعيين
المطلقة او المعقود لان له العلم باحد القياسين بالترجيح بالفراسطة لان التعارض في القياس ليس بجهل
محض لان المجتهدين في كل واحد من الاجتهاد من نصيب النظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول وكذا لو اهد
من القياسين دليل في حق العلم ليس احدهما مشروعا غير جازم العلم فكله في تعيين المحل ليس بسبب الجهل المحض
بما وقع عليه الطلاق والعناق فان تعيين المحل مدلول كاصل الاتفاق في حق حجة في التحسين وان سقط
في اصله حيث لا يمكن الاتفاق عن البيان بل يجزى عليه وهذا لان الاجال وجد من جهة فيكون سائلا اليه
والبيان اظهار من وجهه وانشاء من وجهه اما انه اظهار فلا نه يجزى عليه فلو كان انشاء من كل وجه لما
اجبر عليه واما انه انشاء فلا نه يشترط المحل فيها بيقينة ولهذا لا يجوز تحيين المرأة التي ماتت او العبد
الذي مات للطلاق والعناق كالا يجوز الانشاء فيها فلو كان اظهارا فكل وجه لجازة كرفعنا بالشبهين
فباعتبار انه اظهار لا يسقط اصل البيان بل يجزى عليه وباعتبار انه انشاء لم يكن البيان في ان محل
شاء فيكون هذا مثال القياسين حيث يكون له العلم باحد ما يشهد به قلبه هذا ما ظهر في هذا المكان
ولم نجد في كلام احد فان كان صوابا فبقوله والآفتى ثم الخلف عنها خمسة اوجه
الي قوله ومن قبل الحال لما ذكرنا ان الحج الشرعية لا تتعارض في نفسها وضعا اذ ان يذكر الخلف
عن التعارض اذ تصور بالنسبة اليها فقال ثم الخلف عنها اي عن المعارضة خمسة اوجه الاول
من قبل الدليل والثاني من قبل الحكم والثالث من قبل الحال والرابع من قبل صريح النصوص المتأخر دالة
وجه الحصر ان المعارضة لم يتحقق الا بمجموع يتوحد هي شروطها او اركانها وهي التساوي في الدليل واتحاد
المحل واتحاد الحالة واتحاد الزمان فاذا انقضت شئ من هذه التبادلات انتفت المعارضة لا تنفك المجموع
بانتفاء الخبز لكن اختلف في الزمان قد يكون دالة والقيود اربعة ومع الدلالة يصير الخلف خمسة اقسام
الخلف الاول في قبيل الدليل بان لا يعتد لاي بان لا يستوي الدليل في القوة والضعف لا انتفاء ركن
المعارضة وهو التساوي فلا معارضة بين الحكم والمتشابه مثاقوله تعارض ليس كمثل شئ فانه حكم في
المتشابهة فلا يعارضه الا في المتشابهة مثاقوله تعارض ليس كمثل شئ فانه حكم في

والذين الكلاب او الخنزير المشهورين خبر الواحد قلنا في حديث العقدة بشاهد وبين فانه مخالف للكتاب
المشهور ولا يميز الظاهر والنفى ولا يميز النقص والمفسد وقد مر نظايره والمخلص الثاني في قول الحكم بان
يختلف بين الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقاب لا يتقارن شرط التعارض وهو اتحاد الحكم
وذلك ان قوله قد غرر سورة البقرة لا يوافقكم الله باللغو فيما نكم ولكن يوافقكم بما كسبت قلوبكم يقتضي
الموافقة في السمين الغموس لانها متاكسة القلب من اثر تعمد الكذب في البعير باسمه ولو راجعتم في مقابلة
اللغو الذي يحبر في السنان من قوله لا والله وبلغ الله من غرر قصده في القلب كقالت عايشة رضي الله عنها هو المحل
على امر ما من هو كما قال ولا امر محله فانه ايضا ليس معه كسب القلب في تعمد الكذب ولهذا لا يوافقكم قوله
تقرر سورة المائدة لا يوافقكم الله باللغو فيما نكم ولكن يوافقكم بما كسبت قلوبكم يقتضي عدم الموافقة
في الغموس لانها غير معقودة اذ العقد قول يرتب عليه حكم في المستقبل كسائر العقود من البيع والايجان
والنكاح قال الله تعديا بها الذين امنوا اوفوا بالعقود والغموس لا يرتب عليه الفائدة المطلوبة في البيع
وهو محقق البر وكانت داخل تحت اللغو المذكور في هذه الآية واليه اشار المصنف بقوله اذ اللغو ما لا
يفيد فائدة فيحقق التعارض بالنسبة الى صورة في الغموس فيحقق دفعا التعارض باختلاف الحكم
فحملنا الموافقة المنفية في المائدة على عدم الموافقة بالكفارة في دار الابتلاء بمعنى في الدنيا فانها دار
تكليف واختبار بالاولا وامر بالنواهي والابتلاء هو الاختبار لتقديها بها الى لتستيد الموافقة في سورة
المائدة بدار الابتلاء بالكفارة حيث قال ولكن يوافقكم بما كسبت قلوبكم مما كسبت قلوبكم مما كسبت قلوبكم
الآية فانه الكفارة لا تجب الا في الدنيا فعرف ان المراد بالموافقة في المنعقدة الموافقة بالكفارة في الدنيا
والمراد بعدم الموافقة في اللغو الذي في مقابلتها عدم الموافقة بالكفارة في الدنيا وحملنا الموافقة المنفية
في البقرة على الموافقة في دار الجزاء وهي الآخرة بالعقوبة لا تطلقها الا لاطلاق الكفارة في البقرة حيث لم ينفى
فيها بشئ بل اطلق وقال ولكن يوافقكم بما كسبت قلوبكم والاطلاق منها سفر في الكمال وهو الموافقة في الآخرة
التي هي دار الجزاء فاما الدنيا فدار ابتلاء بالنكاح لا يوافقكم الله باللغو فيما نكم ولكن يوافقكم بما كسبت قلوبكم
المطيع فيها انواع البلاء يا تحجب الذنوب وتطهر الخطايا لطف الله بالعباد لا لاداء البلاء نعمته
من الله تعالى بها قدر صبر المكلفين وهذا كانت بقدر صبرهم ان اشد البلاء على الانبياء ثم على الولاة
فالامثلة فالامثلة واعتبر بحال ايوب وكرما عليها اللهم وقد نعيم على العاصي انواع النعم استدر الخالة

لا

الطفا عليه لياخذه بجميع معاصيه اخذ عذير معتدرا واملح له ان كيد من لا يفكر في حق فرعون وهامان
وقارون فضح بهذا الخلد الذي ذكرنا الجميع بين الآيتين ان اثبات باحديها عجز المنفى بالآخر وبطل التعارض بينهما
لعدم اتحاد الحكم والثبات في دفع التعارض بينهما يوجد آخر فحمل الموافقة المطلقة التي في البقرة على العقدة
في المائدة بالكفارة كما هو مذهبنا في حمل المطلق على العقدة او باعتبار ان الموافقة في البقرة محتملة في المائدة
مفسرة فيحمل المفسر على المحتمل وحمل العقد المذكور في المائدة على عقد القلب وكسب القلب هو العقد بغير اعتد
على الا ان عزمنا عليه ومنه العقيدة فيكون مطابقا لقوله بما كسبت قلوبكم فعلى هذا يكون الغموس داخل
تحت المنعقدة فيكون الكفارة واجبة فيها قلنا يجوز حمل العقد على قصد القلب لان فيه عذرا لا غير الحقيقة
بلا حاجة اذ حقيقة العقد ربطا احد طرفي الخبر بالآخر وفي الشرع عبارة في احوال الكافين بالآخر لترتب
الاحكام من حيث الحقوق الشرعية بها المصالح هذه النائدة فيها وعزبة القلب لا يرتبط فيها بهذا المحج
الا انها سبب للحق فانه يقصد بالعقد فانه يقر بان قلبه لم يترككم بالمسار فاطلا في لفظ العقد
عليه مجاز يؤيد ان الآية قرئت بالتخفيف والتشديد وقراءة التشديد لا تحتل عقد القلب اصلا
فكان حمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق الاخر وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة او في حمل الموافقة
على قصد القلب حمل الموافقة المطلقة على الحقيقة لانه في تقييد الفائدة بالتكرار المحض والمحمل على الافادة او على
من المحمل على الاعادة ومن قبل الحال الى قوله وباننا نحن هذا الشارة الى الخلد
الثالث وهو الخلد من قبل الحال بان يحمل احوال الدنيا على حاله والاخر على حاله اخر لسند في التعارض من انقلد
شرطه وهو اتحاد الحالة وذلك في قوله تعالى وما سمعوا منكم وارجلكم قرئ بالنصب والجر والعقودتان بمنزلة
الآيتين وقد وقع بينهما التعارض ظاهر في حق الرجلين اذ قراءة النصب والعطف على الوجه يقتضي غسلها
وقراءة الجر بالعطف على الراجح يقتضي مسحها وقد دفعا التعارض باختلاف الحال فحملنا قراءة النصب على حالة
ظهور القدمين بان لم يكن لابسهما الخفين فمسحهما بحسب غسلها وحملنا قراءة الجر على حالة الاستناب بالخفين
اذ لابسهما على طهارة كاملة معجزلة المسح عليها فلم يبق التعارض بينهما لاجلنا قوله تعالى حتى يطهرت بالمشي
على حالة انقطاع الدم اقل من عشرة ايام فلم يبق في الوطئ حتى يغسلوا وحملنا قراءة النصب على حالة انقطاع
الدم لثبتهما عشرة ايام حتى يجوز الوطئ قبل الغسل لا يقال لا يستقيم الموضع على هذا الوجه لان قدرة الجر يقتضي
المسح على الرجل دون الخف لانا نقول لما قبل الخف مغسلة كان المسح على الخف كالمسح عليه وانما اضيف المسح الى الرجل

دون الخف لئلا يوجب جواز الخف دون الدبس وهذا على احتياط بعض المشايخ الذين اثبتوا جواز المسح
 على الخف بالكتاب ولكن الجمهور منهم اثبتوا المسح على الخف بالمسحة المستحقة دون الكتاب واليه اشار
 القدوري في محنته بقوله وهو جاز في المسحة اي ثابت بالخبر دون الكتاب وقالوا لو كان ثابت بالكتاب
 لكان مقيما الى الكعبين كالمسح وليس كذلك لاسباب واجابوا عن قراءة الخبر بان الارجل في محل النصب ايضا
 بالخط على الوجه فيكون معسولا فلا يتعارف وانما صار مجزورا بالمجاورة كما في قوله خرجت خريجا لانه كان
 خرجت في محل ارفع صفة للبحر واليه اشار المصنف بقوله ولكن تقدير الخبر ورد هو ارجح في قراءة الخبر مضمونا
 وحمل الخبر على الجوار احسن لرفع التعارض اذا لا يحب المسح الى الكعبين فدل على انه ثابت بالمسحة دون الكتاب
 واورد على هذا الوجه بان الاحراب بالمجاورة انما يقع عند العزائم لم يكن مع حرف عطف موضع لا يرد الى
 الالتباس وقد عذرنا الشيطان ههنا اجيب بان الخبر بالمجاورة مجزوم مع حرف العطف قال الله تعالى سطوف علمهم
 ولدان الى قوله ولم يظفران لم يظفرهما لا يطاق به وقال الفرزدق فهل انت ان ماتت انا نكرك يا كبت الال
 بسطام من قيس فخطب مجزوم بظابط المجاور بسطام وان كان هو محل الرفع وقيل المراد بالمسح حتى ابر
 الحسد ولكن اطلق عليه لفظ المسح للمشاكله لقوله تعالى وجزا شية شية مثلها وقيل انما ذكر بلفظ المسح
 لان الرجل من بين ساير الاعضاء مظنة اسراف الماء بالنصب فغطت على المسح وان كان معسولة للتنبية
 عما وجب الاقتصاد بالنصب لا التمسح حتى بالغاية ففيل الى الكعبين اماطة لظن ظان عسرها انها
 مسحوا المسح لم يفرق له الغاية وبالناظر صرحا الى قوله قال الكرختي رحمه الله
 وهذه اشارة الى المخلص الرابع والمعارضة وهو قائل بالتأخر بان صرحا بان يعرف التاريخ فيكون المتأخر ناسخا
 للمقدم فلا يفي التعارض لعدم اتحاد الزمان الذي هو شرط المعارضة وذكر ان قوله تعالى سورة البقرة والذين
 منكم ويزرون ارجوا بغير يقين ما يفسد اربعة اشهر وعشرا يقتضي اطلاقه وان كان مدة المتوفى عنها زوجها
 اربعة اشهر وعشرا وان كان حاملا وقوله تعالى سورة النساء القصص اولات الاحلال اجلهن ان بعض حملهن
 يقتضي ان يكون عدتهن بوضع الحمل لا بالاشهر فتعارض ظاهر فجمع على ان يكون بينهما فقال عدتها بعد الاجل
 احتياطاً وقال ابن معمر بوجه هذا انما يتأخر اذا لم يعرف المتأخر ههنا قد عرف قال من شار باهلية
 ان سورة النساء القصص نزلت بعد النبي في سورة البقرة فيكون ناسخة لها فجاء من مسعودي بالتأخر
 دليل النسخ واجتبه على من جالفه ولم ينكر عليه احد فدل ان عندنا المتأخر ناسخ فلا تعارض فيكون
 المتوفى

التوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى لجمع بين العار بالناسخ والمسخ بعد معرفة التاريخ والمبا
 فغاية من البهالة بالضم والفتح وهو الكثرة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهالة الله على
 الظالم منا كذا في الحرب والنا قبل هذه السورة وهي التي بعد التغابن سورة النساء القصص لكونها اقصر
 سورة النساء التي بعد آل عمران فوكروا وكذا دلالة اشارة الى المخلص الخامس وهو قائل بالتأخر بالزمان دلالة
 لاصحها وذلك لان الدلالة تعلم على الصريح فان في هذا التأخر اتحاد الزمان الذي هو شرط المعارضة ايضا
 وذكر مثل تعارض المحرم والمباح كما روي ان النبي علم نفي كل الصب والقيصع والجم الاهلية وروي عنه انه
 رخص في كلها فتعارض ظاهر فذهبنا الى ان جعلنا المحرم مؤخر دلالة فيكون ناسخا لما تقدم
 لانه لو انسخ يلزم النسخ مرتين بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة لانه حسد لوجوب المحرم سابقا لكون
 ناسخا للاباحة الاصلية ثم يفسخ المحرم بالمسح فينكر النسخ اما الوجوه المبيحة متقدمة ما لم يكن متوقفا
 للاباحة الاصلية لانا نحن الهام ينسخ المحرم فلا ينكر النسخ فيكون اولى بتقليل النسخ وهذا الوجه انما
 يتم بامرين احدهما كون رفع الاباحة الاصلية نسخا وفنه تحت اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل
 رفع نسخا اذ النسخ عبارة عن انتفاء حكم شرعي وسياتي بحقيقة النسخ الا اذا روي بالنسخ تغيير الامر
 الاصل فينتج مرتين فينكر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وثانيهما كون الاشياء مباحة
 في الاصل وفيه ثلاث مذاهب للعلماء الاول انها مباحة وهو مذهب كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي ومعتزلة
 البصرة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا كلكم اكلهم يقتضي ان يكون الخلق لنا لنستمتع بها والانه انشأ
 خلقا عن نفسه ومضرة المالك لغناه المطلق فله منع عبادة المحتاجين عن الانشغال بما اضر فيه
 كالا يستظل بجمل الخمر والاقتباس من زنا المذهب الثاني انها محرم وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض
 اصحاب الشافعي ومعتزلة بعد اذ لا فاعملوا لله ولا تقربوا الى الخمر لا يجوز الاباحة والتقدم لانه قبل
 الشرع فله اذن فيه المذهب الثالث التوقف وهو مذهب النجاشي الحسن لا شعره اني بكلم الصبر في طائفة
 من الفقهاء واليه ما لا ينبغي ان يصوروا ما تريد في شرح التاويلات لان العقل لا يخطئه في معرفة الاحكام
 والتقدم لانه قبل الشرع فله ثبت قبله حكم من الاباحة والحرمة فيتوقف فيه ان يرد الشرع باطلا
 وفي هذه المسئلة يبحث من كل طرف في تفسير التوقف عن فقه موضعهم وفجر الاسلام عن آثار القول الاول
 كن لم يقل بان الاباحة اصل الاشياء على الاطلاق على ما عرفت ان خلق الاشياء في الاصل مباحة من غير تكليف

بشيء ثم بحث الانبياء بالخط والاباحة فان ذكرنا ما يستقيم ان لو خلقهم لم يكن لهم شيء ثم كلفهم ما رسل الانبياء
وليس الامر كذلك لان البشر لم يتروكوا سوى اى مبدء لا يله شرع في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا اخلا
فيها نذيرا ثم يراهم ادم واخرهم محمد عليها الصلوة والسلام وانا قلنا بانها مباحة في الاصل منية على زمان الفترة
التي بعد عيسى وقبل محمد صلوات الله وسلامه عليه فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في ذلك الزمان
الاختلاف الشرايع فيه ووقوع المخالفات في التوراة فلم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع وظهور الاباحة مع عدم
العقاب لا يمنع كونها ماذونة اذ لا ذنب قبل الشرع فلا يخفى على اهل الحق في قوله والاصل في ذلك
لما ذكرنا الخلف في التعارض بالوجه الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا اذ اريد بذكر الخلف
بوجه آخر قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بكثر عدد الروايات في الكفر في المثبت وهو الدليل الذي ثبت
امرا عارضا اولى من الثاني وهو الذي ينفي الامر العارض باستمرار الامر الا ولا يفتي نائفا كذلك وان لم يكن في
لفظه حرف في ذلك لانه المثبت معتد على الحقيقة في حق فيكون اقرب الى الصدق من الثاني الذي ينفي الامر
على الظاهر وهذا قبل الشبهة الثانية التي ثبتت في النفي وترجح قول الجراح لانه معتد على الحقيقة على قول المحذور
الذي يعتد على الظاهر ولانه المثبت ثبت امر ازيد الم يكن فيفيد التماس في الثاني مثبت للامر الا ولا يفتي
التاكيد والتاسيس اولى وقال عيسى بن ابيان سقارضا اى تعارض المثبت والثاني ولا يترجح احد على الاخر
الا بدليل مخرج لان الثاني معمولا كالمثبت لوجود دليل الصدق فيها وهو عدالة الراوي فيستويان فيطلب
الترجيح فوجه آخر اختلف على اصحابنا يعني ابا حنيفة وصاحبيه رحمهم الله في تعارض الثاني
والمثبت حيث علموا في بعض الصور المثبت في بعضها بالثاني في روى ان يترتبة اعتقت وزوجها عبد
فخيرها رسول الله وهذا نافي لانه ينفي الامر العارض في الحرية ويوجب بقاء الامر الا ولا واستمران
وفي اليهودية لانها فهم انه كان عبد اقبل العتق وروى انها اعقت وزوجها حرة في حقها الذي علم هذا
مثبت لانه ثبت امر عارض في الحرية فاخذوا به اصحابنا عملوا بالمشتبك في هذه الصور حيث اختلفوا
خيار العتاقة للامنة المتكثرة بعد عتقها وان كان زوجها حرا خلا فالتاقي هو روى ان الذي تزوج
ممنونة وهو طلاق اى خارج عن الاحرام بعد قوله منه وهذا مثبت لانه ثبت امر عارض على الاحرام وروى انه
تزوجها وهو محرم وهذا نافي لانه ينفي الامر العارض وهو الحل باستمرار الامر للاصل وهو لا حرام لان اتفاق
الروايات انه لا نكاح لم يكن في الحل الاصل واما الاختلاف في ان كان في الحل المعترض على الاحرام او كان في الاحرام

واخذوا

واخذوا به اى عمل اصحابنا في هذه الصورة بالثاني ولهذا يجوز والمحرمان يتزوج حالة الاحرام خلا فالتاقي
واشار بقوله اتفاق الروايات انه لم يكن في الحل الاصل الى الجواب عما قاله الكرخي بان علمنا انما اخذوا بهذه
الرواية لانه مثبت لانه نافي وذلك لانه الاحرام عارض والحل اصل فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل
الاصل فلا يتصور ما ذكر الكرخي من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه روى انه علم بعث ابا رافع
مولاه ورجلاه الانصار فزوجها بممنونة قبل ان يحرم وروى ان زينب بنت النبي علم هاجرت
من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الحرير بغير نكاح فاما ما ذكره الكرخي من تسخينها هاجر الى المدينة
وذكر رسول الله علم بنته زينب الى زوجها بالنكاح الاول وهو نافي لانه ينفي الامر العارض وهو النكاح الجديد
بابقاء الامر الاصل وهو النكاح الاول وروى انها ردة هاليه بنكاح جديد وهو مثبت للامر العارض
واصحابنا اخذوا به حيث قالوا بوقوع الفرقة بقبيل الدار من فتحنا في النكاح اخر وقالوا بالخير رطل
بطمان الماء والاخر بجاسته وقالوا بالخير اولى من الاول فاخذوا بالمشتبك لانه مثبت امر عارض
وهو الفسق الطاري على العادة الاصلية والمحدث نافي لانه العارض ببقاء العدة على امر اصل في
المسلم فهذا بيان اختلافهم في هذا الباب فلا بد من اصل جامع يخرج عنه الاحكام فاشارة الى ما يجب
والاصل في ذلك اى قوله ولا يخلو بكثر عدد الروايات لما ذكرنا اختلافه في عمل
اصحابنا في الاخذ بالمشتبك تارة وبالثاني اخرى اذ ان يترك اصله كليهما معا يرجح اليه في ترجيح احدهما فقال
الاصول في ذلك ان في التعارض بين المثبت والثاني فيكون الثاني لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما ينفى
به ليله بان يكون مضافا على دليل او من جنس ما لا يعرف به ليله بان يكون مضافا على الاستصحاب دون الدليل
او احتمال الوجهان بان يشتمل حاله مجوزان يكون مضافا على دليل ومجوزان يكون مضافا على الاستصحاب فان كان من
جنس ما يعرف به ليله كان مثل الاثبات فيفتح التساوي بينهما لتساوي القوة فنطلب الترجيح من وجه
آخر وعلمنا ان رجح منها والا اريد ان لم يكن النفي مضافا على دليل فلا يرد في الثاني لثبنت بل الاخذ
بالمثبت الى ان ما لا دليل عليه لا يعارض ما ثبت بالدليل وان احتمل الوجهان بان يشتمل حاله يستقصى ينظر
في ذلك النفي فان يتبين انه مما يعرف بالدليل بكونه كالاتبات فيطلب الترجيح وان يتبين انه ينكر
على الاستصحاب فالاثبات اولى والى هذا القسم اشار المصنف في اخره بقوله ولو استقيم الحال فيصار الى
الاستغفار لينكشف الحال فاذا اتفقت هذه المسئلة يخرج فنقول اذا ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق

بأن قال قد قلت انت طالق ولكني قلت منقلا ان شار الله وانكرت المرأة الاستثناء وادعت وقوع الطلاق
واقامت البينة على ذلك مستهدوا ان لم يستثنى او ادعت امرأة على زوجها لفرقة سبب ارتدادها باعتبار
انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى
المسيح ابن الله والحاكي بالكفر لا بكفر فاقامت البينة على ذلك مستهدوا ان الله قال المسيح ابن الله ولم يقل
عبره فقبلت الشهادة في الصورتين وقعت الفرقة وان قامت على في الاستثناء وفي قوله قول النصارى
عند قوله المسيح ابن الله ان هذا اتفق مما يحيط به علم الشاهد فتكون حجة ما يعرف به دليله لان طر العلم
به ظاهر وذلك لان الكلام ما يسمع عيانا فيجوز العلم بانه زاد او لم يزد فاما ما لم يسمع بكلام لكنه قد ندته
وهي النسخة التي تسمع ولا يسمع معناها هذا الشرط في صحة الاستثناء وحكاية قول النصارى في حق عدم ثبوت الارتداد
في الاحكام ان يكون كلام مسموع ولم يؤخر وكذا النسخة في حديث يمتونه مما يعرف به دليله وهو هيئة الخمر فان الاحكام
حالة مخصوصة تدرك عيانا من لبس باليسر بخلاف كشف الرأس فيكون كالاثبات فيخارجه من تحت الجحافل الاولى
فانه رواية ابن عباس هو وكان الاخذ به اولى لان راوي المشقة هو يزيد بن ابي الاسود لا يعادل ابن عباس في
الصنعة والاتقان والفقه التي من اسباب ترجيح الرواية وهذا الكثرة من دناءة حديثه وقال للزهري وما
يعرف يزيد بن الاسود اعرفني بوال علي عقيبته انجده مثل ابن عباس فيسكت الزهري ولم ينكر علمه وكذا الجز بطمان
الماء وحل الطعام مما يعرف به دليله فلو اجزى بطمان ربه او حل و اخره نجاسته او حرمة فالاخبار بالطهارة
والحل اولى وان كان نافي باعتماد انه سفي لا من العار من استمرار الامر الاصل وهو الحل والطهارة والاحكام
بالنجاسة والحرمة نافي الاصل العار من وهو النجاسة والحرمة في هذه الصور من جنس ما يعرف به دليله لو
استقصى فان الماء الذي ينزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذ الانسان في اناء طاهر وكان الاناء في مراء عينية لم يغير
عنه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته قطعا كما ان الجز بالنجاسة لاحتداد علم الدليل بان يشاهد وقوع النجاسة
فوقع النجاسة من الجزين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله يور وانزلنا من السماء
ماء طهورا واستصحاب الحال وان لم يصحح دليله لكنه صلب من حجة فاما النسخة في حديث يزيد وهو
قوله اني سمعت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال بناء على الاستصحاب لا على الدليل لان العبد ليس له
هيئة مخصوصة يتميز بها عن الحر وكذا تغيير حاله من الرق الى الحرية مما لا يدرك عيانا بل الثاني في خبر
علمانه عرف العبودية ثابته فيه فاخبر الاستصحاب من غير علم بالدليل فلو جارضا لاثباته هو قوله اني سمعت

وروي

وزوجها حر لانه مبنى على الدليل فنكون للاخذ بالمشقة ههنا اولى ولهذا لا جواز الاثبات اولى من النسخة التي
لا يعرف بدليل رجحان روايته النسخة التي علم قرن حجة الودع لانه مثبت لزيادة العمة من غير اعتماد على
دليل وكذا رجحان رواية ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم جوف الكعبة عام الفتح لانه مثبت للصديق فيه على
رواية بلال انه لم يصل النبي صلى الله عليه وسلم في جوف الكعبة في ذلك الوقت وقد ذكرنا فيما كان النبي صلى الله عليه وسلم فيها
انه يصار اليه بالاستقصاء والاستقصاء فانه كان النبي صلى الله عليه وسلم يدلي بكونه مثل الانبياء فيخارجه ولا كان
المثبت اولى ويحتل ان يكون الجز بطهارة الماء ونجاسته من هذا القبيل لانه متاخر من المعرفة بالدليل
فيقال فان يتبين وجه دليله بان يقول اخذته من الماء الجاري باناء طاهر ولم يغتصب عنه ولم يغير فيه
النجاسة قبل جزيه وان لم يتبين ذلك بل يقول اني بنيت الجز على الاصل وهو الطهارة كما لا يخارجه بالاحكام
ولا مخلص بكثرة عدد الرواية الى قول باب السان لا مخلص من التعارض
بالترجح بكثرة عدد الرواية ما لم يبلغ حد الشهادة او التواتر وكذا بالحرية والذكورة عند الجمهور
من اصحابنا وبعض الشافعية حله فالحمد حيث حيز الترجيح بكثرة الرواية وهو مذهب اكثر الشافعية
والجرحاني من اصحابنا والكوفي رواية ولها ترجيح محذور كما به الاستحسان قول الاشئب عن ابي الواحد
في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة لان بكثرة الرواية يحصل زيادة قوة في الجز
لان القلب مشاهد بزيادة الصدق في جز الاشئب فكان اولى ولهذا قبلت شهادة الاشئب دون الوليد
في عامة الشهادات قلنا كثر العدد لا يكون دليل قوة الحجة فان التفاضل واحد الاصلية اكثر من اهل
الحق ومع ذلك لا يقع الترجيح بكثرة ولا يعبر بهما قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقالوا ما يعلمهم
الا قليلا وقليل ما فهم وما اكثر اناس لو حرصت ثبوتهم ولا ان السند لم يرجحوا بكثرة عدد الرواية
في مناظرهم فكان الترجيح به متروكا باجماعهم ولا يثبت ان يكون الجز الذي يرويه عدد اقل متاخرا
فيكون ناسخا وهذا المعنى لا سند بكثرة الرواية في المتقدم فله ترجيح به في هذا الا يقع الترجيح بكثرة
الادلة بالاتفاق وبكثرة الجراحات وبكثرة الشهود ولا يصح اعتبار الخبر بالشهادة فان الحد في الشهادة
شرط بالنسخة لان الشهادة من باب الالتزام فلا بد من اشتراط النسخة ولان باب الشهادة الحقيق لانه
اشتراط فيها ما لم يشترط في الجز من الحرية والذكورة وللفظة الشهادة وعدم الغراب واما الجز فضافر
الى قول الرسول والى التزام وان التزام المسلم انقياد الشريعة الى الله الزم الزم الذي في الشرط

الصدقة

فبما فيه الزام محض فلهذا رجحنا ثمانية الا شئنا على الواحد فاما ترجيح خبر المشي على الواحد فمصلحة الملة من جهة
 محبة خاصة وليست سلم انه مذهب لكل فليظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام
 الشرع فيجوز الواحد والمشي والحد والذكر واللاشي سواه لان كل واحد واجب علم غائب الا ان يذكر
 للمعروف اعلم ان صاحب التنقيح ذكره في علمنا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
 والترجيح بالكثرة في صحة القسم بالنية قبل الزوال في اكثر المقامات ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجح
 بكثرة الادلة وبكثرة الرواة ولنا في ذلك فرق دقيق هو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتهادية
 وبكثرة الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية وبكثرة
 الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا في الشاهد فان كل امر منوطا بالكثرة كالحال لا يقال في الخبر
 ونحوها فان اكثر منه راجح على الاقل وكل امر لا يرد احد منها كالمصارعة مثلا فان الكثرة لا يغلب العقيدة
 فيها بل واحد القوي يغلب الالف من الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لا من قبيل القوة تاييد الوصف في
 راجحة الى القوة معتبرة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو موثق بنفسه فلا يبطل لوجود الاخر
 فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بخلاف الكثرة في الصوم فان هذا يتعلق بالكثرة
 حيث هو الاكثر لا بكل واحد والاحكام فيكون من قبيل الاول وهذا الاصل في حكمه وقدره عليه الفروع والمشي في ذلك
 او في الرواية التي فيها زيادة او في ما لا زيادة فيه وحصله انه اذا كان في احد الخبرين زيادة على الآخر
 فان كان راوي الاصل وهو الراوي من النبي صلى الله عليه وسلم او احدثا فبما ثبت للزيادة وتحالضها ايرضا للزيادة على غيره
 الراوي الذي نقله بلا زيادة ويصنف في الترتيب الى فائدة ثابتة مع زيادة بيان والحكم على شيان
 التنازع او في من الحكم على الراوي زاد من نفسه في ذلك مثل رواية ابن معمر في التنازع انه السليح قال اذا
 اختلفت كتبنا يعان والسليحة قائمة بعينها تخالف وتترادف روايتي عنه اي عن ابن معمر ايضا
 بدون هذه الزيادة وهي اشبه اطلاق السليحة بعينها فترجح الرواية التي فيها الزيادة على الاخر فقلنا
 لا جبر في التنازع الا عند قيام السليحة لا عند هلاكها اما ما ذكرنا او يحل الرواية المطلقة على المقيدة
 لما عرفت في اصل اصحابنا المطلق على المقيدة اذا كان في خاصة واحدة في حكم واحد على ان المقيدة المذكورة
 ثابتة ايضا في الرواية الاخرى بالاشارة بدليل قوله تخالفوا وتترادفا فان الترادف من الجاهل لا يستحق الا
 حال قيام السليحة بخلاف ما اذا اختلف الراوي الاصل بان روايتي من النبي صلى الله عليه وسلم احدثا ثبتت الزيادة والاخر

منوط

لم يشبهها حيث لا ترجح المثبت للزيادة بل نعلم انها عند الامكان لان هناك منزلة الخبرين المنزلة خبر واحد
 فان النبي صلى الله عليه وسلم قال كل واحد منكم مسؤول عن اخيه في ترك ما لا يترك الا بالآخر وذلك المطلق والمقيد
 الحكيم بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم يبيع ما لم يقبض مقبدا بالطعام في رواية حيث قال لا تتبعوا الطعام قبل
 القبض ومطلقا عنه في رواية اخرى حيث يبيع ما لم يقبض غير مقبدا بالطعام وهو رواية عتاب
 من اسيد فانه قال له النبي صلى الله عليه وسلم يبيع ما لم يقبض اليه فانه قال لا تتبعوا ما لم يقبضوا عنه
 يبيع وشروطه غير بيع وسلف وعنه يبيع ما لم يقبض فقلنا بالمدشيز فقلنا لا يجوز بيع ما لم يقبضوا عنه
 قبل القبض عملا بالمطلق لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد والله اعلم بالصواب

وقد افرغ من خبر هذا المصنف الاول
 وشرح في اصول الفقه للمصنف المذكور
 على يد ائمة العبادات في هذا الموضع
 المحرر في حاشي كتاب الاصول في مسند
 حامد الله محمد ومصلي على سيدنا محمد
 حسنة بن محمد ونعم الوكيل

البيان قال

البيان لغة هو الاظها قولاً او فعلاً وقد يستعمل في الظهور وهو على خمسة اوجه بيان تقرير بيان
 وبيان تخيير وبيان ضرورة وبيان تبديل اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجواب
 او التخصيص فتقوله تعارف مسجد الملائكة كلمة جموع وقوله تعارف ولا طائر يطير بجناحيه وقوله ان طائر
 وانت حر وقلنا عندك الغد ثم اذا قال عنيته به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق والوديعه لكونه
 مقراً لما اقتضاه ظاهر الكلام فيصير موصولاً ومفعولاً اقوله لما فرغ من بيان المعارضة والمخلص
 عنها شرح في بحث البيان اذا الكتاب والسنة يخالفان في المسئلة ان يثبتها بيان فلا يثبت
 من معرفته ثم البيان لغة هو الاظها قولاً او فعلاً فاد الله تعارف هذا بيان للناس وقال ثمران علي بن ابي
 وقد يستعمل في الظهور يقال بان هذا الامر بيان ان ظهر ظهوراً فاستعملوا في ما وعدوا بذلك بشرط ان
 مصدره في ان بمعنى يتبين وظهور او اسم من يتبين كالامام والسلام من كلم وسلم وهو الاصل في عبارة عن

كذلك في شرح اسان والقرآن في التفسير

انظر ما خفي على المخاطبة لثبوت امر هو الظهور ان كان بينه وبين الخفاء تقابلا لتضاد او هو ان الخفاء
 فيكون مراعاة ميا فيكون بينها تقابلا للملكة والعدم وقد ذكر في الكشف ههنا ما حاصله ان البيان
 هو الاعلام وذكر لا بد له من الابد له هو موجب للعلم ففيه امور ثلثة الاعلام والدليل والعلم الحاصل
 به والبيان ينطلق على كل منها فلهذا اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على فعل المبين وهو الاعلام
 كما يصرف في قوله بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي وروى عليه بكونه غير جامع لان اعلام الحكم
 ابتداء من غير سابقه الاجال والاشكال بيان بالاتفاق ولم يدخل في الحد وكذا خرج عنه بيلان المقترن
 والتغير والتبدل من نظر الى اطلاقه على الدليل كما ذكرنا في حقه بانه الدليل الموصول
 الى العلم بالمدلول وهو قد يكون كل ما او فعلا وغير ذلك مما يصح به الاعلام ولكن اكثر استعماله في القول
 ونظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل قال هو العلم الذي يبين به المحلوم وكان البيان والتبيين عنده
 واحدا في بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول لان الفعل يطور فيترسخ في البيان والوصف شرط عند
 ان النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة والجمعة قال صلوا كما رايتوني اصلي وخذوا عني مناسككم كما بينت لكم الزكوة
 بالقول حيث قالها تواربع عشر امورا لان البيان اظهر المراد والفعل قد يكون ادل على المراد في القول
 لان الفعل محسوس لا يتاويل والقول تحت الحجاز وغيره من التاويلات وهو على حجة او جزم في ذلك لا
 وذكر في المبدع وجه المحرر في بيان البيان لا يخلو اما ان يكون منطوقه او غير منطوقه والذي منطوقه اما
 بيان موافق للفظ المدلول او مخالفة له والموافق ما مع اجال او مع غير اجال والمخالف اما مقارن او متاخر فلهذا
 خمسة الاول بيان التقرير وهو البيان المنطوقه الموافق للمدلول للفظ لا يغير اجال والثاني بيان تفسير وهو البيان
 المنطوقه الموافق للمدلول للفظ مع اجال في اللفظ والثالث بيان التغير وهو البيان المنطوقه المخالف للمدلول للفظ
 المقارن له والرابع بيان التبدل وهو البيان المنطوقه المخالف للمدلول للفظ المتاخر عنه والخامس بيان
 الضرور وهو البيان غير منطوقه وهو السكوت فيكون البيان ضروريا في موضع له وقد علم بهذا وجه تسمية كل
 واحد منها واصله البيان الى الاربعة الاول في قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب به بيان هو ضروري وكذا الثاني
 واصله الى الخامس وهو الضرور في قبيل اضافة الشيء الى سببه اير بيان كحصول سببه الضرور على ما يحسن ان شاء الله
 اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام الذي تحت الحجاز بما يقطع عنه احتماله اذ ان المراد منه الحقيقة او توكيد بها
 يقطع عنه احتمال التخصيص اذ كان المراد منه العموم الذي تحت التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة لله اجفاجف
 الملائكة اسم عام لكونه جمعا متواليا باللام شامل لجميع الملائكة لكنه تحت التخصيص بان يراد منه بعض الملائكة في

بخلافه منه

جمل الاحوال الجار
 صفاء الكلام شام
 فناء

بذكر كل واحد واجمع وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فانه قد يراد بقوله يطير غير الطيران
 كالطيران بالهمة وسرعة السير مجازا فانه يقال البريد يطير او هو طائر لسرعة سيره ونقال فلهذا يطير بهمة
 اذا كان خالصا في صفة الطوية فطرح احتمال المجاز بذكر قوله بجناحه وكذا قوله انطلق وان حرق وتلقا
 عند الفد ولم اذ اراد به الطلاق الشرعي عن نكاح والحرية عن الرق والوديعة فان اطلاق قد يراد به غير
 حقيقة الشرعية وهو رفع القيد عن الوثاق الذي هو الحجاز ولهذا النوع صفة بيانية فقط في الاحتمال
 ارادته اطلاقا عن نكاح وكذا الحرية تحت الحرية عن العلم مجازا بقطع ذكر الاحتمال بآراء الحرية عن
 الرق وكذا احتمال ان يراد بقوله لعله عن غير الوديعة فقرر بذكر الوديعة المحفظة وقطع عنه احتمال
 المجاز وقوله لكونه مقدر لما اقتضاه ظاهر الكلام اشارة الى وجه التسمية يعني انما سمي هذا النوع
 من البيان بيان مقدر لكونه مقدر لما اقتضاه ظاهر الكلام من الحفظة والعموم فيصير بيان التقرير
 موصولا ومفصولا واما ذكر قوله فيصير بانفا لانه لا نتيجة له ليدل على سابق ذلك لان التقرير لما اقتضاه الظاهر
 لا يقتضي الاتصال اولا فصال فيجوز ان لا مراد من انفاق قال واما بيان التفسير الى قوله لا يخلو
 بل ادلى اقول اما بيان التفصيل الذي هو القسم الثالث من البيان فهو ما فيه خفاء سوار كما يقال او مشترك او
 او مشكلا او خفيا ليس يختص بالمجرد والمشارك كاختصاص المصنف بالذكر فكذلك المراد من المذكور في الكتاب
 سبيل التفسير وهو بيان المشترك وما في معناه لا يختص الى السان مشاركان
 الجار الحقوق لبيان الجمل الحقوق لبيان من النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى اقموا الصلوة واتوا الزكوة فان العارضا لها
 غير مشترك في الصلوة في اللغة هو الفقار والركوة هو انما ومطلقا غير مراد فصارا بمجملين فوقف
 العارضا الى البيان فيبين ان الصلوة بالقول والفعل وان الصلوة في اصله وبين الزكوة
 بالقول وهو قولهم صلوا كما رايتوني اصلي وخذوا عني مناسككم كما بينت لكم الزكوة
 القدر مشترك بين الظاهر والخفي فيبين انهم بقوله علة الامة حيث ان المراد منه الخفي ومثال
 بيان المشترك في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان الهلوع كان مشكلا لا يعرف مراده فيبين الله تعالى بقوله
 متصلا به اذ اسمه الشر جزوعا وادامته الخير من جملة امثاله بيان المشترك في المسألة قوله الرجل امراته
 انت بيان في قوله عز وجل حرام وبثله الى آخر النكاح فان البيوتة والخزفة مشتركة بين المحاني
 فاذا قال غنيت به اطلاق فقد رفع الابهام فيكون بيان تفسير حجة العارضا في انما في بيوتة

بالخارج

وهو قول كونه من الملائكة
 كما في كلامه

من ان
 ان
 من ان
 ان

وكذا القول بغيره على الفهم وفي البلد فتود مختلف في المالمية ليس بعضها اروج فكان مثكلا لدخوله في اشكال
 لاحتماله ان يكون الالف من هذه الدراهم او من هذه فاذا قال غلبت به كذا من الدراهم كالمسعودي او الكامل في سكة
 زال الاشكال بخلافه فاذا كان البعض اروج فانه لا يبقى مشكلا لوقوعه على غالب فقد البلد وهذا ارجح في التفسير
 بفتح مفعول ايضا مثل بيان التقرير فاستدركه ايضا انه يصح موصولا بطريق الاول او انه مثل بيان
 السقراط اما المفعول مثله قدمه واما الموصول في الجملة نحو قوله تعالى وفي ذلك من يعبد الله على
 وجهه فالحق البين مما بعد وهو قوله فاذا اصابه جبر اطمان به وان اصابته الغلبة على وجهه في المشترك في
 تحريكنا دار المقامة فانه الاحلال مشترك بين الانزال والاباحة لانه تخدان كمنه من الحلال او من الحرام فليس
 ان يمنع الانزال بغيره قوله دار المقامة ولا يصح تأخير هذه البينة عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز
 التكليف لا بطلاق وهل يصح تأخير عن وقت الخطاب هو ايجاب العمل وذكر متوقف على الفهم المتوقف على البينة
 فلو جاز تأخيرها لخطاب المقتضى الاصل وهو العمل وادى الى تكليفه باليسر الواسع اذ العمل بما لا يعلم
 لا ينافي ولنا قوله تعالى انما علمنا ببياننا وكلمة ثم لتراخي فيقتضي جواز تأخير البينة بالبيان اي القائل
 لاحتماله ان يكون المراد به بيان التقرير فانه جاز مع التراخي لانا نقول كلته على تقضى انه لا بد منه بمنزلة الواجب
 واما منصوره ذكرنا لا يمكن العلم به بدونه وهو بيان المجاز اما بيان التقرير فليس بل لازم لا مكان العلم بالظاهر
 ما يقتضي الكلام ولان الخطاب بالمجاز قبل البيان صحيح لله تعالى بعقد اقلية على حقيقة المراد الذي هو العلم بالاعتقاد
 والاذ اذ اصح صريح الجسد كله كذا فائدة من تكلف سائر المتنوع له بالعمل كذا المتشابه بل اولى ان البينة
 مرجحة المجاز دون المتشابه فاذا جاز الانبلاء بالمشابه الذي يفسر غرضه لانه لا يفتقد الحقيقة فالانبلاء
 بالمجاز الذي ينظر ببيان العمل كان اولى وليس هذا من قبيل التكليف باليسر الواسع لانه انما يلزم التكليف
 بما ليس الواسع انه لو وجب عليه العمل قبل البيان وليس كذلك فان وجوب العمل متأخر الى وقت البيان
قال واختلف في حصول العموم فيكون النقص بينهما اقول **اختلف العلماء في تخصيص العام** المعنى المختص
 هل يصح متراجعا ام لا فعندنا لا يصح وعندنا كافي في صحة وهذا الخلاف مبني على انه بيان تقرير فلا
 يشترط الوصل او بيان تغيير في شرط الوصل وذكر مبني على ان موجب العلم قطعي او ظني فاما كان العام
 عندنا قبل التخصيص قطعي وبعد يصح ظني كان التخصيص بيان تغيير في شرط الوصل كالمشروط والاستثناء
 وعندنا كافي لو كان موجب ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض كالمشروط بعد كان التخصيص بيان
 تقرير فيصير متراجعا لا يصح متصلا به قال اصحابنا ايضا والمراد بقول المصنف عندنا انما هو انما

فتنة

على انظار السان للعلم
 والناية للاستاذ
 بالاعتقاد قبل العلم
 اعظم لان تكليف القلب

وسا في هذا البحث تعرض قوله فقلنا ان بناء على ان الاتصال شرط في التخصيص قالوا علمنا فمن
 بخاتمة لاسنان وبالفقر منه آخر موصولا بالايضا الاول ان الثاني ان الايض الثاني وهو الايض بالفقر
 يكون تخصيصا للاولى بالايضا الاول وهو الايض بالخاصة التي هو كالعام لاشتماله على الحقيقة والفقر
 لانه عام حقيقة وهذا لانه وجب شرط التخصيص وهو الوصل فكان الفقر للثاني وبقيت الحقيقة الاولى
 وان فصل الموصي بالايضا الثاني عن الاول لم يكن الا بغير الثاني تخصيصا للاولى لعدم شرطه وهو الاتصال
 بل يصير معارضا له في الفقر وذكر ان الايض الثاني انما يجب للفقر بالخاصة وقد بقي الفقر ايضا بالايضا الاول
 بالعام وهو متساويان في ايجاب الحكم فتعارضان العام عندنا مثل الخاص في القطعية ولولا ذلك لكان ترجيح
 احد على الآخر فجعل الفقر بينهما ولا يمكن الا بغير الثاني رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاصة للثاني
 وذكر بعض المشايخ خلافا في ان يكون في الفصل الثاني حيث قال الفقر للثاني منه كافي الاول لان الفقر دخل
 في الوصية الثانية فقد اوجز الاول وتبعوا واعتبار القصد اقول لم يذكر بعضهم خلافا فيه فلو كان متساويا
قال استدلال في بوضوح احتجنا الى بيان تاويلها في قوله فلو كان متساويا لكان متساويا
 استدلال الثاني في جواز تخصيص العام متراجعا بنص صريح اصحابنا في الجواب عنهما في تاويلها
 متساوية بعد قصة بقوله بنو اسرائيل ان لا مكرمان تخرج بقرة فان البقرة لفظة عام متساوية لان
 بقرة كانت من الصغار والسودا والحرار وغيرهما ثم خفف منها بارادة بقرة مخصصة بعد زمان فدل
 على جواز التخصيص متراجعا وجوابه ان هذا عندنا في قبيل الخاص دون العام لا في التخصيص دون العموم
 وانما في ان قال بعموم المطلق فهو محجوج بما عرفت ان العام لا يتناول المخصوص والمطلق له معنى
 واحد وان احدا او صافا كثيرة فذلك لا احتمال لا يوجب عمومهم ولهذا لو جاز ايراد بقرة شاوا وقبل
 السؤال كان جائزا ولكنهم ترددوا بالسؤال فتشدد الله عليهم كذا نقل عن ترجمان الزمان ان عباس بن محمد
 قوله وبقوله تعذر انكم وما تعبدون اي استدلال ان في ايضا بقوله تعذر انكم وما تعبدون مردود
 الله حسب جهنم فانه عام نظر الى ان كلمة ما متشاكل كل معبود سواه تعذر وقد حقه خصوص متراجع
 لقوله تعذر انكم وما تعبدون سبقت لهم منها الحسنى او ليكن عنها مبعودون ولهذا نقلت لما نزلت الآية السابقة
 قال ابن الزبير في اليوم اخاصهم محمد او الزمة فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال انت ترعهم ان كل ما عبد سواه حسب
 جهنم فقال علم لم نعم فقال اليس اليهود عبيد واعزير والاضار عبيد والملائكة وبني مله عبيد فلهذا
 العرب عبدوا الملائكة افترأهم حسب جهنم فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزل قوله تعذر انكم وما تعبدون
 وهم الميسر وعزير الملائكة او ليكن عنها ايعزهم مبعودون فقد حقت الآية لا ولي هذا الآية متراجعا

في هذا البحث تعرض قوله فقلنا ان بناء على ان الاتصال شرط في التخصيص قالوا علمنا فمن
 بخاتمة لاسنان وبالفقر منه آخر موصولا بالايضا الاول ان الثاني ان الايض الثاني وهو الايض بالفقر
 يكون تخصيصا للاولى بالايضا الاول وهو الايض بالخاصة التي هو كالعام لاشتماله على الحقيقة والفقر
 لانه عام حقيقة وهذا لانه وجب شرط التخصيص وهو الوصل فكان الفقر للثاني وبقيت الحقيقة الاولى
 وان فصل الموصي بالايضا الثاني عن الاول لم يكن الا بغير الثاني تخصيصا للاولى لعدم شرطه وهو الاتصال
 بل يصير معارضا له في الفقر وذكر ان الايض الثاني انما يجب للفقر بالخاصة وقد بقي الفقر ايضا بالايضا الاول
 بالعام وهو متساويان في ايجاب الحكم فتعارضان العام عندنا مثل الخاص في القطعية ولولا ذلك لكان ترجيح
 احد على الآخر فجعل الفقر بينهما ولا يمكن الا بغير الثاني رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاصة للثاني
 وذكر بعض المشايخ خلافا في ان يكون في الفصل الثاني حيث قال الفقر للثاني منه كافي الاول لان الفقر دخل
 في الوصية الثانية فقد اوجز الاول وتبعوا واعتبار القصد اقول لم يذكر بعضهم خلافا فيه فلو كان متساويا
قال استدلال في بوضوح احتجنا الى بيان تاويلها في قوله فلو كان متساويا
 استدلال الثاني في جواز تخصيص العام متراجعا بنص صريح اصحابنا في الجواب عنهما في تاويلها
 متساوية بعد قصة بقوله بنو اسرائيل ان لا مكرمان تخرج بقرة فان البقرة لفظة عام متساوية لان
 بقرة كانت من الصغار والسودا والحرار وغيرهما ثم خفف منها بارادة بقرة مخصصة بعد زمان فدل
 على جواز التخصيص متراجعا وجوابه ان هذا عندنا في قبيل الخاص دون العام لا في التخصيص دون العموم
 وانما في ان قال بعموم المطلق فهو محجوج بما عرفت ان العام لا يتناول المخصوص والمطلق له معنى
 واحد وان احدا او صافا كثيرة فذلك لا احتمال لا يوجب عمومهم ولهذا لو جاز ايراد بقرة شاوا وقبل
 السؤال كان جائزا ولكنهم ترددوا بالسؤال فتشدد الله عليهم كذا نقل عن ترجمان الزمان ان عباس بن محمد
 قوله وبقوله تعذر انكم وما تعبدون اي استدلال ان في ايضا بقوله تعذر انكم وما تعبدون مردود
 الله حسب جهنم فانه عام نظر الى ان كلمة ما متشاكل كل معبود سواه تعذر وقد حقه خصوص متراجع
 لقوله تعذر انكم وما تعبدون سبقت لهم منها الحسنى او ليكن عنها مبعودون ولهذا نقلت لما نزلت الآية السابقة
 قال ابن الزبير في اليوم اخاصهم محمد او الزمة فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال انت ترعهم ان كل ما عبد سواه حسب
 جهنم فقال علم لم نعم فقال اليس اليهود عبيد واعزير والاضار عبيد والملائكة وبني مله عبيد فلهذا
 العرب عبدوا الملائكة افترأهم حسب جهنم فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزل قوله تعذر انكم وما تعبدون
 وهم الميسر وعزير الملائكة او ليكن عنها ايعزهم مبعودون فقد حقت الآية لا ولي هذا الآية متراجعا

المسج

العلم والبيان
في بيان الحق والباطل
والنور والظلمة

والجواب عنه ان هذا الاستدلال فاسد لان صدر الآية وهو قول انكم وما تعبدون لم تنالوا عيسى وعزير الملائكة
لان كلمة ما غير العقلية وهذا القول ان السمع علم قال لاسن الزبيري حين اورد عليه هؤلاء اما جعلكم بلغه قولكم
فهم دخولهم في الآية مع كونهم عقلة غير داخلين فيها فلا يحتاج الى التخصيص ولكنهم لما كانوا اجاهل متعنتين
غير منصفين متمسكين بظاهر ما لا يصلح دليلا لهم زاد الله تعدي البيان بقوله ان الذين سبقتم من المؤمنين
الآية دفعا لتفتتهم وقطعا لشبههم وعنادهم وتعلقهم بالباطل ومقررا للحق كما قصته ابراهيم علم زاد في الاحتجاج
بقوله انا الله ياتي الشمس من المشرق فأت بها من المغرب دفعا لتفتتهم وان كانت الحجة الاولى وهو قوله اني الذي يحيي
ويميت لازمة ومعارضة للعين بقوله انا احيي واميت باطلة قولهم وقوله تعدوا نذر القرى يا استدلال
الساقى ايضا بقوله يعرف آية الخسوس لذر القرى فان لهذا القدر في عام تقناو جميع قرايب النصارى في
استحقاق الخسوس لهم وقد خفف منه بعض قرايبه حدث ابن عباس رضي الله عنهما قصة عثمان بن عفان من طبعه من اخا
وهو ان النصارى قسم عثمان بن عفان بن هاشم وبنو المطلب ولم يعط بنو عبد شمس مني نون فلما جاز عثمان وروى
من بني عبد شمس وجير من طبع وهو من بني نون وقال انا ما نكر فضد بني هاشم لما كثر الذين وضعوا لهم
ولكن نحن بنو عبد المطلب الترابي ليعلم السواء فما كثر اعطاهم وحسنا فقال علم انهم لم يزلوا يوضعون
في الجاهلية والاسلام وشبهك من اصحابهم فدل على جواز التخصيص مع الفصل والجواب عنه ان هذا عندنا من
بيان الجاهلية وهو بيان تفسير فجوز مع التراخي كما ذكرنا وذلك لان القرب يجوز ان يكون حيث الزمانية ويجوز ان
يكون حيث النسبة فاستشبه المراد فصار مجله فبين السمع ان المراد به في النص قرب النسبة لا قرب الزمانية
به ليدخله بقوله انهم لم يزلوا يوضعون في الجاهلية والاسلام اذ لو كان المراد به قرب الزمانية لما كان الاستدلال
للبعض دون البعض جازلا استوائهم في المرتبة في القرابة وذلك لان الاستحقاق لا بد له من عللة صالحة والقرابة
امر خلق ليس بفعل الطاعة حتى يصلح سببا لا يجوز تعلق الحكم بالنسبة لثبوت الاستحقاق للنسابة
والذراري وهم ليسوا باهل النسبة قلنا هذه كانت نصرة اجتماع لهم وانسنة في حال هجرة الناس لان
قال وهذه النصرة يتصور في النساء والذراري فان صلا الاستحقاق كان بالقرابة ولكن بنون فلما عبد
شمس انما حرموا سبب هذا لانهم للنسب في الجاهلية والاسلام ويجوز كون الخذلان سببا لحرمانهم كالقنات
لو كان عللة الاستحقاق القرابة لما سار كل غير القربى بالاستيلاء على وجه المساواة في الاستحقاق اذ الخليل
لا يساوي القربى في استحقاق الارث قولهم وبآية الموارث اير استدلال افعى ايضا بآية الموارث
وهو قوله تعالوا فبما عاهدتكم في الاية فاما عاهدتكم في الاية فاما عاهدتكم في الاية فاما عاهدتكم في الاية
ثم خفف منه بعض الاولاد لم يبين للنسب ان اتحاد الملة شرط للتوارث لا ستوارث اهل الملة من غير ان يكونوا من
العلم والبيان

قبله

من المسلم ولا بالعكس فكان تخصيصا للعامة بدليل متراخي والجواب عنه ان تقييد الميراث بانحاء
الملة زيادة على النسبة بالخبر المشهور فيكون نسخا على اصلنا لا تخصيصا فيجوز متراخيا فصار
الحاصل ان دليل الخصومة انما يكون ببياننا محضا او تخصيصا ان لو كان مقارنا اما لو كان متاخرا
يكون نسخا وبياننا محضا لا تخصيصا وهذا لان التخصيص اورد متراخيا لا يكون ببياننا بل
من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال بعد ثبوت الحكم في الافراد المخصصة فيها مضي
من الزمان بخلاف لو كان متصلا فانه يكون ببياننا بل من المراد من العام ما وراه ابتداء ولم يدخل تحت الحكم
ما خفف الافراد وفادته ان العام لا يصير ظاهرا المتراخي لان صيرورته ظاهرا باعتبار خروج افراد
آخره لتعليق دليل النسخ وهو التراخي لا يقبل التعليق لما عرف في بحث العلم فلا يتطرق شبهة
الاختلاف في الافراد الباقية تحت العام بخلاف المعادن فانه يقبل التعليق فمجرد اخراجه افعال
آخره لقياس عليه فيصير ظاهرا ولهذا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الولد قال اما سان التغيير
فمجرد التعليق ولا سقنا فاقنا يصح بشرط الوعد اقول اما سان التغيير وهو القسم الثالث من اقسام
البيان فلا يتعلق بالشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار والاشنة نحو فلان على الذم الآ مائة
وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود اثره في الشرط والشرط في التغير فيه اما واد ان اثر البيان في فلان
البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وبالعكس بالشرط تبين ابتداء ان الكلام غير موجب في الخلا وما لا شرط
تبين ان المراد الباقي بعد الاستقراء لانه كلما باقى بعد الشئ او وجود اثر التغير فيه فان التعلق
موجب تغيير موجب الكلام اذ لولا الشرط لوجد المعلق في الحال وكذا لولا الاستقراء لوجب المشتق منه تمامه ثم
المشتق من التعلق والاشنة من قبيل بيان التغيير والنسخ في سان التبدل كما هو اختيار في الاسلام
باعتبار ان النسخ بيان انتفاء الحكم فيجوز جعله من اقسام بيان التبدل ولما شمس الآية فجعل الاستقراء من قبيل
سان التغيير والتعلق من قبيل بيان التبدل كما هو اختيار القاضى في المفسر ولما جعل النسخ من اقسام
البيان لان البيان اظهر حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ المرفوع بعد الثبوت فلم يكن بيان وان
كان للنسخ بيان انتفاء المدة لكنه في حق الشارع واما في حق العباد فانه وقع للملك الثابت والبيان انما يكون
بالنسبة الى العباد المحتاجين اليه لا بالنسبة الى الله تعال فانه لا يحق عليه شيء في الارض وله في السماء فلا يحتاج
الى البيان فلا يمكن جعل النسخ من اقسام بيان التبدل والاستقراء استغناء عن الشئ بمعنى المنع يقال شئ غان
فرسه اذ امنعه من المضى في الجانب الذي توجه اليه في الاصطلاح هو اخراجه ما يتناول في اللفظ لا في الصفة
او باجماع اخواتها وهو لا يصح الا موصولة عند عامة الفقهاء ونقل عن ابن عباس لم يجز له منفصله وان طار

الزمان وتابعة مجاهد وروى عنه انه قدر زمان الجواز بسنة اشهر وعشرون العالنية الى اربعة اشهر اعتبارا
 بالايلاء وعزل الحسن وطاوس وعطاء الله جواز واما ما يقيم غير المجلس اعتبارا بالاعتقاد وبه قال احد حنبلين وقيل
 يجوز الانفصال في المقدار لانه منزلة كلام واحد وقيل يجوز تاخيرا لا سببا لفظيا مع نيته الاستئذان
 في الضمير متصلا ويدن فيا بينه وبين الله تعالى استدلال من جواز الترخي بانه لو لم يجز الانفصال في ما فعل
 النبي صلى الله عليه وسلم وقدر وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لا تغزون قريشا ثم قال بعدئذ اشهد ان شرا الله وبان اليهود سالكين
 عن مدة لبث اهل الكهف فقال بعد الجيبكم ولم يستثنوا فخرجهم الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل
 قوله ولا تقولن لشيء ائني فاعل غدا الا ان يشاء الله واذا كرر بك اذا نسيت ان تستثنى اذا تركت الاستئذان
 متصلا فاستثنى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان شاء الله بطريق الحاق اي خبره الاول واما وروى ان الوحي قال فخرجني ارا
 ان يسلم مع جماعة فارسلوا النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا اننا سمعنا نقرأ قوله لا يدعون مع الله الها اخر ولا
 يقولون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا ننزله من نزول من فعله ذلك بل هو انما هو قد دعونا مع الله الها اخر
 وقتلت النفس المحرمة وزينوا وبما منعنا عن الاسلام لا هذا فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا
 الآية فدل على جواز الاستئذان من اخيا واستدلال الجمهور بوجوه الاول ان الاستئذان لو صح منفصلا لما عجز
 النبي صلى الله عليه وسلم عن التكليف في كل حال بل كان ينبغي ان يامر بالاستئذان لانه اسهل للمسلمين
 عميل التكليف حيث قال في حلقه على من وراي غيها جزا منها فليأت بالذم هو جز منه ثم ليكره عليه القائل
 انه لو جاز الاستئذان منفصلا لما ثبت في الاقرارات والطلاق والعقاق وغيرها عقد النكاح والبيع
 والا جاز لا مكان الاستئذان بعد زمان وبطلان هذا ظاهر ايضا انه الى الله عيب وابطال التصرفات
 الشرعية السات لوجه منفصل لما علم صدق ولا كذب ولم يحصل وثوق بوعده ولا وعيده وبطلان
 لا تخفى ومثله الفم ابو حنيفة ابو جعفر الخليفة حين عاينه على الف جده ان عباس رضي الله عنهما في
 هن المكة فقال لوجه منفصل كما هو مذهب جليل بارك الله في بيعته فان الله عز وجل يقول على الخلفاء لو
 استفتوا حين يدايم لم يبق خلا فتدروسهم خلا ففكر ففكر وقال لا تختر احد ان ذكر ورد في محله واما ما
 النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يعلم وجه تدارك التبرك بالاستئذان للتخلص عن وجوب التبرك والامتنان بقوله واذا كرر بك اذا
 لانه كان استئذنا حقيقة واجاب الغزالي ولا يمنع صحة التفرغ عن غير ما سرف اذا لا يلقى بنفسه
 ان محار ما هو حله في لغة العرب وهو منه وان صح فلو علم اراد به انه اذا نزل الاستئذان متصلا ثم ظهر
 بعد فانه يدن فيا بينه وبين الله تعالى ومذهبه ان ما يدن فيه العهد بعد ظاهر او انه جواز في القرآن
 خاصة كما هو مذهب بعض العلماء ويؤيد ذلك حديث الوحي وجواب المختص بالقرآن ان التمتع ليس بالكلام

زكي

ما لم يجر به ابو حنيفة ابو جعفر
 المنصور
 قسدي

الا في بلغة العبارات التي بلغت على سائلي العرب وليس كلامهم انفصال الاستئذان
 قال وحلفوا في كيفية عمل الاستئذان الى قوله افادته انفراد اقول احلف العلام في كيفية عمل
 الاستئذان اينه موجب فقال انك في الاستئذان موجب امتناع الحكم المستثنى بطريق المعارضة لصدر الكلام
 منزلة امتناع صوت حكم العام فيا حصر منه لوجود المعارض صوت وهو دليل الخصم وعندنا الاستئذان
 يمنع التكميل بحكم اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجوز تكملا بالباقي بعد الاستئذان وينتفع الحكم المستثنى
 لعدم الدليل الموجب له مع صوت التكميل لانا بالمعارضة بمنزلة العارية فيما يقبل التوقيت فان الحكم
 منعدم فيما وراها لعدم الدليل لا فاقا وجب في الحكم فيما وراها وحاصله ان الاستئذان في الحقيقة عندنا بيان
 معني لانه يترتب ان المراد الباقي بعد الاستئذان ابتداء وان كان اخراجا صورة ولكنه ليس باخراجا حق الحكم
 فانه لم يدر في حق الحكم وعنده اخراج حقيقة بعد جوده حكما بطريق المعارضة فاذا قل لفلان فليخبر
 الاخيرة صار المقدر عندك في الاخيرة فانها ليست على فلا يلزمه الحجة للدليل المعارض للصدر
 لانه يصير بالاستئذان كانه لم يتكلم كان دليل الخصم نحو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا الذمى وعندنا صار
 التقدير كانه قال ابتداء له على خمسة فكانه لم يتكلم بالعشرة في حق لزوم الحجة واستدلال المصنف لمذهبه
 بالحق والاشغال المعقولة فقلته وجه الاول ان الاستئذان استخراج باجماع اهل اللغة فانما ان
 يمكن استخراج البعض الحكم من صدر الكلام بعد ثبوته وهو باطل اذ ليس وسعه ذكر لانه انكار بعد الاقرار
 او يكون استخراج البعض من الكلام غير مكنونه موجبا للحكم بقدره ويجوز عيان عما سواه على سبيل البيان
 كانه ابتداء تكملا بالباقي وهذا وسعه اذ ليس فيه انكار بعد ثبوت الحكم بل فيه بيان انه ابتداء اعتراف
 بهذه القدرة فتعين انه يكون مرادوا من اشارة العشرة عند استئذان الحجة اسماء الخ لا غير كونه ههنا
 وهذا ان الاستئذان بيان اتفاقا وانما يكون بيان اذا اجاز المستثنى غير ثابت من الاصل لان حد البيان
 ما يظن به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فليس ببيان الحجة الثاني بالتمتع بطريق المعارضة
 لا بد من كونه مشتقلا بنف في الافادة غير مقتدر في الافادة الى غير مثله دليل الخصم وهذا الله اذا لم يكن
 الدليل المعارض مستقلا لا يصح افعاله الحكم الثابت بالكلام المستقرا اذ غير المستقرا مقتدر الى
 الغير فيكون تبعاد التبع لا يعارض الاصل ولا استئذان فلهذا لا يكون مستقلا بنفسه بالاتفاق فلهذا يصح
 معارضه بحقيقة انه لا افادة لبعض الكلمة حتى يتم فان الزايم زيد لا يفيد حتى يتم لا يتم افادة
 لبعض الكلمة اي لبعض الكلام حتى ينتهي فيصير مستقلا او مستقلا اليه فان زيد لا يفيد حتى استدل اليه قائم فتقوا
 مستقلا هذا التركيب وضع للمعجم لا بطريق ان المسلم عند التركيب وهم الواو والنون اليه يفيد ما افادوه
 حالة الافراد

فان التركيب افاذ الجمعية فلا يتم هذا المعنى حتى ينتهي التركيب فكذا الاستثناء لما لم يكن مستقلا بنفسه
الحيز لصدور الكلام فيكون صدر الكلام لا يتم الا به والحكم لا يجوز بعض الكلام قبل تمامه اذ الكلام يتم باخذه ولا
يتم مقصود المتكلم الا تمام الكلام لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها فيتوقف اول الكلام على اخره لئلا يتبين
المراد ما اوله فاذا كان كذلك يتوقف حكم المستثنى منه حتى يتبين مراده بالاستثناء انه عبارة عن الباقي بعد الاستثناء
على سبيل البيان دون سبيل المعارضة فيه حصل الفرق بينه وبين دليل الخصم فانه مستقل بصلح معارضا
الوجه الثالث ان ما منحه بطريق المعارضة ليستور فيه البعض والكلام لا يمتنع فان نسخ الكلام لا يمتنع
ولم يستور البعض والكلام الاستثناء فان استثناء البعض يجوز ولا يجوز استثناء الكل بالانذار فلو كان
الاستثناء واقعا للحكم بطريق المعارضة لجاز استثناء الكل لا نسخ لا نقاش لدفع هذا الوجه اما لا
يجوز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار فله يصح انا نقول لا يصح استثناء الكل ايضا فيصير الرجوع فيه
كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل لوقال اوصيت بثلث مالي ثم قال رجعت عن
الوصية في الثلث يصح ووقال اوصيت بثلث مالي الا بثلث مالي يكون الاستثناء باطلا فدل على ان بطلانه
باعتبار انه لم يقع بعد الاستثناء شي يكون الكلام عبارة عنه لا باعتبار رجوع لا نقاش ان دليل الخصم
معارض بطريق المعارضة لم يستور البعض والكلام حتى لا يجوز تخصيص الكل فيه فانتقض هذا الدليل
انا نقول فيه شبهان شبهة بالناسخ وشبهة بالاستثناء تقتضي عدم جواز تخصيص الكل فحينما علم الجواز
احتياط قائل والذي سطر مذهبه الى قوله بلا خلا اقول هذه اشارة الى ثبوت مذهبه وبالطالع يظهر
الثاني الدليل المسقوف وهو قوله تعالى فشر بوا منه الا قليلا وقوله تعالى فليتب هم الف سنة الا خمسين عاما
وجه التمسك بالنظر انه لو كان الاستثناء عاملا بطريق المعارضة لم يجز تكملا بالباقي معناه لزم نفي حكم الجزاء
بعد ثبوته وهو محال ووجه الدرس ان الله تعالى استثنى الخبيث عن الاثم الا جاز عن اثم فوج علم فوج قبل
الطوفان وكذا استثنى القليل عن الدرس شر بوا من فالتواتر فلو كان عملا للاستثناء بطريق المعارضة ثبت
حكم الاثم بجملة ثم عارضه الاستثناء في الخبيث وشرب الكثير ثم عارضه الاستثناء في القليل وهو هو المذهب
فيكون باطلا وحاصله انه لو كان عملا بالمعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا خفت الاجاب كدليل الخصم
لان صحة الجزاء على ثبوت الجزاء في الماضي والمنع بالمعارضة انا نتحقق في الحالدون الماضي وكذا لا يصح المنع بالمعارضة
في الاخبار كذا امرنا السبق لانه ليس بوجوب ثبت ان جعله معارضا لا يستقيم الاخبار فتعين انه تكملا بالباقي
فصار قدس قلبت فهم تسجانه وخمس سنة وشرب الاكثر فلهذا لا اشارة لانه اثبات في قوله ان لا تثبت
بالمعارض ولا لانه لو كان الاستثناء منجزا للبعض عادل عليه صدر الكلام بالمعارضة لزم بقاء الحكم الباقي لصيغة

المستثنى

المستثنى منه كذا في التخصيص ينشئ الحكم لصيغة العام في الباقي وهو باطل لان اسم الاثم لا يصدق
بعد اخراج الخبيث لاجتماعه وهو ظاهر لان استثناء الاعداد اعلم لم لا تها ولا تنطبق على غيره
ولا مجاز اذا لا مناسبة بين الاثم وما دونه من حيث المعنى الا باعتبار السببية وعلى ان كل واحد منها
عدد وعلى ان يصلح طريقا للمجاز ولا من حيث الصورة الا من حيث ان ما دونه جزؤه وهو لا يصلح مجوزا
للاستثناء فلهذا لا من شرط كون الجزاء مختصا به وهما ما دون الاثم كما يصلح جزا لما فوقه
ودونه من الاعداد فثبت لزم انه لا يصدق الا في عامادونه بعد اخراج الخبيث وفيه بحث لان اختصاص
كونه جزاء ليس بشرط دلالة التخصيص فان الانسان يدل على الحيوان بالتخصيص ونحوه اطله فليس بالاصح
عدم الاختصاص من فان الحيوان كما يصلح جزاء الانسان يصلح جزاء الخبيث كالزسر والحمار فالاولى ان يقال ان الاثم
علم للمدلول والمجاز لا يجوز في الاعلام وهذا الوجه مستور اما جاز لانها استثنى بالغة والنحو فصلا
في المعنى كالقضية والخوف فوجدت العلاقة المعنى بخلاف العام كما سمى المشترك اذا خصصه البعض
كاسم المشترك واقعا الباقي نحو التخصيص على سبيل الحقيقة بلا خلاف فيمكن ان يجعل التخصيص بطريق المعارضة
وهذا اشارة الى الجواب عن قول الخصم حيث قال الاستثناء بدليل الخصم من ظهور الفرق بينهما قال
واستدل ان افعى افعى افعى فله نفى الشوكاذ لا تذكره اقول استدل ان افعى جاءه اسم بان اهل اللغة
اجمعوا على ان الاستثناء في النفي اثبات ومنه لا نفحات نفى ولا مستقيم ذكر الا ان يكون الاستثناء حكم عارضا
موجب صدر الكلام به يعارض الاستثناء حكم المستثنى به ولو كان تكملا بالباقي لما صح ذلك ولانه لو كان الاستثناء
تكملا بالباقي لم يكن كلمة الشهادة وهي لا اله الا الله توحيد او اللان من منفق فانها كلمة وضعت للتوحيد بالان
بيان الله زمة انه لو كان تكملا بالباقي لكان نفيا لا توهي بغير الله واثباتا لله فوجب ان يكون الاستثناء في اثبات
اللوهية له والتوحيد لا يتم الا بنفي اللوهية بغير الله واثباتا لله فوجب ان يكون الاستثناء في اثبات
معارض لصدور الكلام في البعض ومثل هذا انقول في العلم الا لا يعلم الا ان يدرك له بان عدم النفي في العلم
ولا تحقق هذا المقصود الاثبات العلمية له ونفيها عن غيره ولو جعل تكملا بالباقي لا يحصل هذا الغرض
اصله لانه لم يكن مضاعفا على علمه بل يكون مضاعفا على نفي العالمية عن غيره فلم يعرف كونه عالما لان نفي العلم عن غيره
لا يقتضي اثبات العلم له فيكون عالميته مستوتة عنها غير مضاعف بها فله يكون مدحاه بالعلم وكذا اقول في قوله
فشر بوا منه الا قليلا قدس الا قليلا لم يشر به الا انه لم يزل اختصاصا له لانه الكلام علمه وقدس
عليه بعض المواضع كقوله تعالى سبحوا الا ابيس لم يكن الساجد في موضع آخر الا ابيس ان يكون
مع الساجد قلنا لا ثبت في اهل اللغة ان الاستثناء في النفي اثبات وبالعكس فلهذا ثبت ان الاستثناء استحتاج

وهو باطل لان اسم الاثم لا يصدق

وتكلم بالباقي فوجب الجمع بينهما بان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي لعبارة انه هو المقصود الذي
سبق الكلام الاجله ونفيا واشباتا بشارته لانها معارف الصيغة فغير ان يكون سوق الكلام لاجله
تحقق ذلك ان الاستثناء منزلة الغاية المستثنى منه كقول الاستثنائي ان الله ليس مراد من الصدر
ان الغاية سان انها ليس مرادة من المعنى وكان الاستثناء يرد على المعنى فيزنت به الوجود
وعلى الاشياء فينتهي معنى فكلها الغاية منتهى بها الحكم السابق الى خلة في كالميل وينتهي به حكم الص
وهذا المجزوع ثابت بحسب المنفعة فكل ما كان الصدر مقصودا جعلنا عبارة عن الثاني لم يذكر وجود
بل المتبهم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير كلمة التوحيد لا اله الا الله لكون اثبات الالهية لله تعالى
اشارة ونفي ما غير غير قصد او ذلك لانه المقصود من كلمة التوحيد في الالهية غير الله نفيا لمنه
باشياء تعالى لان الاصل في التوحيد قصد نفي القليل هو ركن اصل لا يجوز تبدله بصفة بوجه الاشارة
والسان باللسان اما ركن زائد لسقوط حاله الا كراه كما هو مختار في الاسلام وغير المشايخ والتابعين هو
شرط الاجزاء الاحكام لان ركن كما هو مختار في الغرض او زيد وكثير من المشايخ فاختير في تحقيق الزيادة اشارة
وعناية للتشابه لكون الركن الزائد بالاشارة التي ليست مقصودة ولان الجمع في كلمة التوحيد نفي الشك
مع الله لان المشترك اشركوا مع غيره فيختار الى المعنى قصد اما اثبات الالهية له فمفرد عن غيره مختار
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعرفه قال الله تعالى وليس اله الا الله فخلق السموات والارض ليقول الله
فيكون في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قصر القلب بقا لما شاعرا لا زيد لمن يعتقد ان زيدا شاعرا
وعبر وايضا شاعرا فان زيدا هذا الكلام مشترك في معنى وكذا اذا قال العالم الا زيد فان في العالم غير مقصودا
واثباته له اشارة وذكر لان هذا الكلام لرد زعم من يزعم ان غير زيد ايضا عالم فكان المقصود نفي علم غير
قصد الكونه متنازعا عنه واما كون زيد عالما فمتفق عليه فيمكن في ذكر الاشارة لا نقاد لو كانت امور
الالهية لله تعالى لا اشارة للزم ان الباطني او الدهري اذا قال لا اله الا الله لم يثبت بانه لا نفي لما حكم
باسلامه من نظر الى ظاهر الاقرار الذي امرنا بغير الاحكام عليه ولكن في باطن يتولى امره الى الله تعالى العالم سوره
قال ثم الاستثناء كقولهم تصدقناهم عدو في الارب العالم وقوله لا سمعون فيها لغوا الاسلام وقوله
الا ان يعقوب فخذ الاستثناء منقطع او لا منافاه بين وجوب صف المسمى واستقاطه واعطائه وكذا الا الذين تابوا
لان التائبين يخرجون من صدر الكلام ولو جعلنا حقيقة ففقدوا استثناء بعض الاحوال اذ لو لم يكن الفاسقون
اي صوره بالحضير اولى لما فرغ من اثبات مذهبهم والحوار عن اذلة الخصم سريع في تقسيم فطلق عليه لفظ الاسلام
وطبق الحقيقة او المجاز ليعني عليه بعض الفروع فقال الاستثناء نوعان متصل وهو حقيقة فيه وقدر تفسيره

بجمله الجاهل والجاهل

استخراج صورة وتكلم بالباقي كما هو منقطع وهو مجاز فيه وهو لا يصح اخراجه من الصدر لانه لم
صدر الكلام باعتبار انه ليس من جنسه والاستخراج انما يكون بعد الدخول وهو غير داخل فلا يحتاج الى اخراج
فيجعل منزلة كلام مبتدأ مع لكن لا يعلق له ما قبل الكلام الامر حيث الصوت لقوله تعالى انما كنتم
تعبدون انتم واباءكم الاقدمون فانهم عدو في الارب العالمين هذا استثناء منقطع اذ المراد اما سبق
الاصنام ورب العالمين ليس من جنس ما سبق فلا يكون داخل فيه فكيف مع لكن رب العالمين ليس عدو في
فاعظمه واعبده ويحتل ان يكون هذا الاستثناء متصلا بان يكون المقوم قد عذر والاصنام من الله تعالى
فيكون التقدير جميع من عذرت عدو في الارب العالمين فيكون تعالى داخل فيها عذر او فيجوز اخراجه وكذا
قوله لا سمعون فيها لغوا الاسلام استثناء منقطع لان السلام ليس من جنس اللغو وكذا قوله
الا ان يعقوب او يعقوب الذين يبدع عقده النكاح استثناء منقطع اذ لا يمكن استخراج العفو عن صف
المفرد من حقيقة انه ليس من جنسهم وايضا حكم الاستثناء المتصل بمعنى ان يكون على خلاف حكم المستثنى
منه وههنا ليس كذلك اذ لا منافاه بين وجوب صف المسمى واستقاط جميع المسمى واعطائه كله لان الاستقاط
لا ينافي الوجوب لانه من احكامه اذ لا يترك الاستقاط الاجد الوجوب وكذا اعطاء الكمال لانا في النصف فلا يكون
الاستثناء متصلا الا ان حمل المصدر على عموم الاحوال لهن نصف ما فرضتم في جميع الاحوال وحال العفو اذا
كانت العافية عاقلة بالغة فخذ لا يبق واجبا فيكون على هذا الاستثناء متصلا وكذا قوله تعالى اولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو اولئك
هم الفاسقون اذ التوبة تجب ما قبلها فالذي توب فله يكون التائب فاستقال لقوله عليه السلام التائب من الذنب
كمن لا ذنب له ولو صدر المصدر عما عدا عموم الاحوال كان الاستثناء متصلا حقيقة فيكون المقدر اولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال الا في حالة التوبة وكذا قوله لا يسمعون الطعام بالشوامبوا بجمل على حقيقة جعل
الاستثناء متصلا لان استثناء حالة التوبة في دل على عموم صدره في الاحوال ان استثناء الحال من العجز بحال
لعدم المجامعة في صدر المصدر لعموم الاحوال لان مسبقه استثناء حالة التوبة عنه فيكون المقدر لا سمعون
الطعام بالشوامب في جميع الاحوال من المعاضلة والمجازفة والمساواة الاحوال استثنائي ولا يتحقق هذا الاحوال
الا في كثير من بطل تحت الكيل في المراد هو المساواة كذا لا يكون مستويا شرعا بالاجماع وبدليل قوله صلى
عليه وسلم في حديثه بما ذكرنا من صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخر تحت اليد لعدم حريته من الاحوال
فنه فلم يكن لا يمتنع متعوضا عن القليل فنحو سبع الحفنة بالحفنتين فظهر بهذا ان ما ذكرنا من صدر
الكلام عام في جميع ما يطلق عليه اسم الطعام قبله كان اذ كثيرا وقد خرج عنه الطعام المساوي بالمساوي

متداول

وجوب
الا

فيبقى ما وراءه داخل تحت الصدر فيجسم بيع الحفنة بالحفتين ليس يصح ما ذكرنا ان الاستثناء من الاحوال
دون الطعام والاحوال الاتي في العقل فله يكون اخلا تحت النقص **فان قيل** في قولهم لعلنا على الذ
دوم الى قوله خله في غير المقدرا **قوله** هذه في موضع مبني على الاستثناء المنقطع بعضها متفق عليها من اصحابنا
وبعضها مختلف فيها فمن المسفق عليها قوله لعلنا على الفهم الا ثوبا ان هذا استثناء منقطع لان
استخراج الثوب لا يجوز من الفهم لعدم تناوله لانه ليس جنس البهائم فحاصله ان مقتضى الاستثناء لا يتعلق به ما والى الكلام
كانه قال لعلنا الثوب ليس على فله يورثه الالف فيلزمه تمام الالف ولا يلزم ان يكون الثوب ليس على على عدم
وجوبه لثوبه عليه لا ساقى وجوب الالف لعدم تعلقه به ومن المخلو فله قوله لعلنا على الفهم الا ثوبا
او كذا في المخطط فقال محمدا يصح هذا الاستثناء فيلزمه الالف كما هو القياس لا ذكرنا ان لا يصح استثناء
المقدور خله وجبته فلا يتصور استخراج الدنيا والمكرر الدرام لعدم دخولها تحت اسم الدرام فحاصل
نفيا مبتدأ محذوف لعلنا لعلنا الدرام والمكرر ليس على ولا يتعلق له ما سبق من الكلام فله يورثه هذا النفي
الالف السابق فيلزمه لكلامه الاستثناء ان شاء والجميع عدم المجازة وقال ابو حنيفة ان
المقدورات وهي التي لها القدرة الشري والعرف بالمكيد والموزون منزلة الجنس الولد معنى فيصح استثناء
بعضها من بعض لان الاستثناء استخراج معنى لا صورة فيصح عند اتحاد المعنى وهو الاستحسان وبما
ان المقدرات جنس وهذه المعنى باعتبارها باصله ثانيا في الزمة لو اشترى عبدا مكره موصوف في المخطط او كذا
منها لدرهم او كذا عدد او كذا حوزا البسع ويتجزئ الكرو والوزن والوزن ثانيا في الزمة فله قوله لعلنا
مال وما ليس بالحالة وموجله ويجوز استثناءها كالدراهم الذي لا يبرضا الجنس لصدف حيث الصلاحية للثمن
والثمن في الزمة فيصح الاستثناء معنى لا صورة لكن الصور مختلفة فلا يمكن الاستخراج صورة ولكن معنى لا تحاذي
الجميع بالاعتبار الذي ذكر فيسقط الالف قد قيمة الدرام ولكن خله في ما ليس بالمقدرات وهو ليس
بمكرو او موزون او عدد متقارب كالثوب والشاة ونحوها حيث لا يصح استثناءه اصله من المقدرات
لا خله في الصورة وذكر ظاهر المعنى لانه ليس جنسه معنى على الوجه الذي ذكرنا فانه لا يصح استثاؤه
تجيب الزمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح الاستخراج لا ثوبا المجازة من كل وجه **قوله** على هذا قلنا
في قوله لعلنا على الفهم وديعة يصدق في قوله فكان رجوعا **قوله** على هذا ان السان المجزوعة
موصولة ولا يصح مفصولا فترجى مسا لدرهمها لوقا لعلنا على الفهم وديعة فانه يصدق ان وصلا الالف
يصدق وقادرا ان يصدق ان لم يصح لان الالف تحت الدرام والغضبية الودنة فكذلك ما او بجمله
بيان المجاز والمشتراك بيان تفسير فحوز مفصولا قلنا بل هو تغيير لان قوله على ان الالف لا يوجب

او كذا

حتى

والكيفية

عليه ولكنه تحت الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا احذف المضاف اي على حفظ الالف او باطلاق
على الحال ان الالف محل الحفظ وكان قوله وديعة تغيب المقتضى الحقيقة الى المجاز فلا يصح الا
ومنها ان قوله اسلمت الى الفاء كذا في غير المخطط او اسلفتي او اقرضتي او اعطيتني ولكنني لم
اقبض يصدق بشرط الوصل لان حقيقة هذه الالفاظ يقتضي تسليم المال اليه لان السلم والسلف
اخذا عاجلا اجل فله بدو القبط كذا القرض لا يكون الا بالقبط كذا الاعطاء لا يتم بدون القبط
فكان اول كلامه اقرارا بالقبط على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان الاسلام
والادب لاف كما يطلق على تسليم المال بطلاق على عقد السلم والسلف ونقل القرض فلا بد ان كان
دراهما اذ عقد القرض فيه وان لم يدفع ولكنه مجازا العقد فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فلا يصح الاصول
وهذا استحسان والقياس ان لا بشرط الوصل لان اول كلامه اقرارا بالعقد وكان قوله لم اقبض
بيانا مقتررا لا معتبرا او منها اذا قال دفعته اليه فانه يصدق ولكن لم اقبض فغيره يصدق
بشرط الوصل لان الدفع او العقد منزلة الاعطاء فحتم ان يستعار للعقد كالا عطاء فيصح حصول
وقال ابو يوسف لو لا يصدق اصله لان الدفع والسداد اسمان محققان بالتسليم فله قوله يطلقا
على غير الفعل من العقد اصله وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نفدا فلا ساء والعقد لا حقيقة ولا
مجازا فكذلك قوله لم اقبض رجوعا سجد الاقرار لا ينافي فله يقبل وان وصل محله في الاعطاء فانه
استعمل معنى العقد فقال عقد القربة والعطية فيصالح ان يستعار للعقد فيكون قوله لم اقبض
سانا ارجوعا ومنها اذا اقرضته درهم فله او من مبيع او بدل متاع وقال ابو يوسف فانه يصدق
عند ابو يوسف محذوران وصلان الزوف من جنس الدراهم الاستثناء في الصرف السلم غير ان بياعات
الناس عادة يكون بالحياد عاليا الخالي منزلة الحقيقة العرفية والزوف منزلة المجاز فيكون قوله
وهو زوف تغيب المقتضى اول الكلام فيصح بشرط الوصل كقولنا لعلنا على الفهم الا ثوبا
وزن خمسة وانما قيد بقوله ثم ما او بدل متاع احتراز عما لو اقرضته درهم غصبا او وديعة فانه يصدق
في دعوى الزمانة اتفاقا لان الغضبية او الودية لا تحتق بالحياد وقال ابو حنيفة لا يبيع موحبه
سلالة البدن والريافة عيب عام من محله في موجب العقد فيصير المشتري بدعي في رفاة الثمن بدعي للعيب
فلم يقبل قوله وان وصل لانه رجوع بدعي في رفاة الثمن بدعي للعيب فله قوله السلامه كالوادي اليه ان المبيع معيب
وانكره المشتري فانه يصدق لان دعوى العيب رجوع عما اقر به او مقتضى مطلق العقد السلامه
عن العيب البدن فيصير بدعيه العيب رجوعا عنه والرجوع عن الاقرار لا يصح وان كان موصولا وصار ايضا

اقرضته درهم فله او من مبيع او بدل متاع وقال ابو يوسف

كدعوى الاجل الذي قال لفلان على الف درهم موجد حيث لم يقبل قوله الا جلا اذا انكره الطالب
 لان الاصل في الاجل من الحلول والاجل يستعاض بالشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا ولذا اصابا كدعوى
 الخسارة المبيع بان اقرب من مبيع لكنه ادعى انه فنه بالخيار بلثة ايام وكذب صاحبه او اقرب البائع بشئ
 شئ ثم ادعى انه بالخيار بلثة ايام وكذب المشتري حيث لم يثبت الخيار ولا يقبل قوله في يد عييه لان مقتضى
 مطلق البيع لزوم والمخير يثبت بخلاف الشرط لمز ادعى العارض لا يقبل قوله بدون البينة بخلاف
 الا ابرار وزن خمسة لانه استثناء بعقر القدر وليس للمبيع موجد في القدر وكان مقتضى قوله الامانة
 وبخلاف قوله لفلان على كذا حنطة الا انه رد في حيث يقبل قوله ان وصل الى الردارة في الحنطة كذا
 نوع لا ذكر عيب لان الحنطة مخلوطة بحنطة الحجة والردارة والعيب ما خلط عنه اصل النقرة كما خلط
 العبد مما وسطا وحسن بخلاف الردارة في العقود بالغش حيث تكفر عيبا لانه ليس بمخلو فانه
 مخلو العقود عنه اصل الفلح وانما يحصل الردارة بالغش والمخلوط بصلح العباد الا ان الردارة
 فان بعث هذه الحنطة اثارها وقد كان راء فوجد هارديته ولم يكن علمها لم يكن خيار الردارة
 بالغيب ولو قال بعث هذه الدراهم اثارها وهي زبوف استحق مثلها جيا وادفع الى الزبوف
 عيب في الدراهم والردارة في الحنطة ومنها لو قال المسلم لفلان على الف درهم فزمت من حنطه
 عند ابي حنيفة وان كان موصولا لان قوله على الف درهم حنطة لا قرار موجد الا ان عليه ثم يفسر
 بتميز حنطه او خبره بريد الرجوع عما اقرب به فلا يصح عندها صدق ان كان موصولا ومنها لو قال
 لفلان على الف درهم من شئ متاع ولم يبينه لم يقبل لكن ما قبضت في كذا المتاع لوجه الرد ولا يصدق
 في قوله ما قبضت عند ابي حنيفة وان كان موصولا لانه رجوع عما اقرب به او لا سانه انه اقرب وجوب
 من متاع بغير عييه وثمر المبيع الذي لا يكون معيناً وهو المراد بقوله لا يعرف ابر لا يكون واجبا الا
 بالقبض لان غير المعين كالمستعمل لا يقرن الى التوصل اليه فانه ما من مبيع بحضرة البائع الا والمشتري
 ان يقول المبيع عن هذا وقت لم يثبت له الا باحضار المعقود عليه فغيره انه حكم المستعمل
 وثمر المستعمل لا يجزى الا بالقبض فكان الاقرار موجد في الشئ مقابله بغير غير المعين لا يعرف الردالة
 فيضيه اير القبض الثابت بالدلالة والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح وكان قوله بعد ذلك ولكن
 ما قبضه رجوعا فلا يقبل الا مقالا انما يعتبر الردالة اذا لم يعارضها صريح وقد صرح بان
لم يقبضه فبطل الردالة اذا الصريح راجح على الدلالة كقولنا فيتم في حجة الردالة اني لا ماص حالها
مقول انما يترجح الصريح على الدلالة اذا كانا في زمان واحد لم يمتحق التعارض واما اذا كانا في زمانين

اذم

ملا تراض

فلا تراض بينهما فلا يحتاج الى التصريح كالوجه عن النفل من حكام حج سانه اخر مطلق
 فانه يصير قضاء السنة الثامنة علمه بالدلالة لعدم معارضة الصريح وههنا يثبت القبض بآثر
 كلامه دلالة في زمان لم يكن فيه صريح فاذا صرح لم يكن اعتبار رد لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت
 بالاقرار دلالة بخلاف ما لو عيّن المبيع فانه يصدق في قوله لم يقبضه لصل او فصل لان هذا البيان
 لم يغير موجب العقد ولا تاخر به عنه المطالبة وانما تاخر بانكار البائع المبيع او ما متناحه
 عن التسليم فاما لو صدق على عزم القبض لطالب المشتري تسليم الشئ او لا ثم يطالب البائع بتسليم المبيع
 لكونه معلوما معناه فلا يكون المستعمل في الحق وعلى هذا قلنا فيمن قال لا خرجت منك هذا العبد
بالف درهم الا نصفه يقع البيع على النصف لان الاستثناء في الشئ على اقله وعلى هذا ابر على الاصل
الذي ذكرنا الاصحاح وهو ان الاستثناء تكلم بالبائع في بعد الشئ او عوا مسلة فقال لو اذ كنت بالشركة رجل
 قال لا خرجت منك هذا العبد بالف درهم الا نصفه فان البيع يقع على نصف العبد بجميع الشئ وهو الاقل
 لان الاستثناء تكلم بالبائع وقد حظر ههنا المبيع وهو العبد دون الشئ وهو الاقل لان الضمير في نصفه راجع
 الى ما هو المقصود وهو المبيع اذ الشئ تابع ولانه ابتداء بالمبيع باعتبار ان الاثر يقع بالاهم
 فينصرف الضمير والاستثناء اليه فصار النصف مبيعا لبقائه بعد الاستثناء بطل الشئ لعدم دخوله الاستثناء عليه
 فصار كانه قال بعث نصف العبد بالنصف لان قوله في ما قال بدلا للاستثناء بعثت منك هذا العبد بالف درهم
 ان في نصفه حيث يقع البيع على نصف العبد بنصف الشئ وهو حنطه لانه قوله ان في نصفه شرط
 معارض لصدور الكلام فان صدر الكلام وهو قوله بعثت منك هذا العبد بالف درهم شاول العبد في جميع
 العبد وقوله ان في نصفه ليس باستثناء بل بقوله عامل بطريق المعارضة لكونه مستقلا بنفسه
 وموجباً على خلاف موجب الحد فنتيجه ان معارضة انه جعل الاجاب واقعا للبائع والمشتري فيصير باعيا
 من نفسه ومن المشتري فيصير نصفه للمشتري ونصف الشئ يبقى نصفه ملكه ويسبق باعنا لثمة نصيب الشئ
 والبيع من نفسه صحيح اذا كان معيلا او قد افاد ههنا في الدخول فائدة تقسيم الشئ على النصفين فيصير
 النصف دخلا ثم خارجا يخرج بقسطه الشئ فلم يدخل النصف المشروط لصفه البيع لصار
 تبعاً للنصف الحصة ابتداء وذلك لا يجوز ولصار بقول العقد غير المبيع شرطاً لا انعقاداً من المبيع وهو شرط
 فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فلما افاد الدخول وجب القول به كالتواشع عبد بن
 بالف درهم انما ملك المشتري يدخل عهدة في العقد فائدة تقسيم الشئ عليها لم يخرج وبقي العقد في عهدة
 غيره فحجب به كالتواشع في حال المصارف شيئا من المال المضاربة فانه يصح وان كان كل واحد من البائعين
 ملكا في المال لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو المقصود للملك الرقبة قالوا اما سان الضرورة الى قوله نصيبا

النتية

اقول لما نرى من بيان التغيير شرع في بيان الضرورة وهو القسم الرابع من البيان الخامس من بيان
 لا نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان وهو السكوت فانه لم يوضع له بل الموضوع للبيان المنطوق الذي
 هو ضده فوقه البيان بالسكوت ضروري لما نبينه وهو اي بيان الضرورة وانما انت باعتبار تأثير
 ما اضيف اليه كقوله قبله تلحقه بعض السيرة او نفس الضرورة وهي على اربعة اوجه الاولى طهورة
 حكم المنطوق لدلالة المنطوق عليه وان كان ساكتا صوت فهو كما المذكور حكما مثل قوله تعالى وورثه ابواه
 فلامه الثلث صدر الكلام وهو وورثه ابواه اوجب الشركة في الميراث بين الابوين ثم تخصيص
 الام بالثلث بقوله فلامه الثلث والسكوت عن نصيب الاب لان ان الباقي وهو الثلثان لا يفسد
 بيانا لنصيب الاب بصدور الكلام اي مشاركة صدور الكلام لا يحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو ان صدر
 الكلام اوجب الشركة لما صار بيانا لنصيبه بالسكوت فلما دل صدر الكلام عليه صار منزلة المنطوق
 نظيره في كونه بيانا لا يحض السكوت بل مشاركة دلاله المنطوق عليه بيان رب المال نصيبه المضارب
 من الربح والسكوت عن نصيب نفسه في عقد المضاربة فانه يتعين الباقي له ضرورة وهو جازي قايما
 واستحسانا لان المضارب هو الذي يحتاج الى بيان نصيبه فانه لا يستحق الا بالشرط وانما الرب
 فانما يستحق باعتبار ان الربح مما ملكه فيكون له حصة اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح له والمضارب
 اجر عمله فلا يحتاج الى البيان وانما له يتبين رب المال نصيبه نفسه وسكت عن نصيب المضارب فجازها
 استحسانا ومكثر الباقي للمضارب لا قياسا وجه القياس ان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد
 وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة الربح فيكون مشتركا بينهما اذ لا ثالث لهما والاصل في
 المشتركة انهما اذا بين نصيب احدهما يكون بيانا بان الباقي للآخر ضرورة وحكم النزاع على هذا
 التفصيل يعني اذا سمي نصيب العامل دون صاحب البذر يجوز قياسا واستحسانا لان العامل كالمضارب
 لا يستحق الا بالشرط فلا بد من بيان نصيبه وانما صاحب البذر فمستحق باعتبار انه قائم ملكه وان سمي
 صاحب البذر دون العامل يجوز استحسانا لا قياسا لانه يميز ما لا يحتاج الى بيانه وترك بيان ما يحتاج
 اليه اذا العامل انما يستحق بالشرط ولم يوجد وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة الربح
 والنصيب على بيان احد الشريكين بيان الباقي للآخر وكذا الواو اوصى رجلين بالفرع وهم او ثلث ما لم يميز
 احدهما يكون سكوت عن بيان نصيب الثاني بيانا بان الباقي للآخر قال ومنها ما ثبت بدلالة الحال
 مثل سكوت صاحب الشرع عند امره ببيع بديل على الحقيقة ويترك في موضع الحاجة الى البيان
 اي قوله وهو لزوم الاقرار لو كانا من اوليها ومنها ان وجوه بيان الضرورة في قوله ببيع بديل على الحقيقة
 ما ثبت بدلالة الحال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عن تغيير امره ببيع بديل على الحقيقة

اذ لو كان باطلا لما حل له السكوت عنه لانه فيه تقرير ان امره ببيع بديل على الحقيقة بكونه امره بالمعروف
 وما هي في المنكر بقوله بامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فسكوت بيان ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج
 عن المنكر وكذا السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة ببيع بديل على الحقيقة
 البديهة ولد المعز وجل سائنا والمعز من يتزوج امرأة على اعتاد انها حرة ثم ظهر بعد الولادة انها
 حادية لعين او استولد حادية ملكه بمن ثم يظهر انها امته لعين بالاستحقاق فالولد حرة بالقيمة ولا
 يحجب عليه شيء وهذه الواقعة حدثت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانوا متوافرين في شأورهم وقضى بركة الجارية
 على المستحق ورد قيمة الولد والحق في الشهادة الصحابة ولم يردوا احد وكان يحض منهم من غير نكير فحل محل
 الاجماع ثم انهم سكتوا عن بيان قيمة مضغعة الولد ولم يامروا بردة قيمة مضغعة الى المستحق فكان سكوتهم دليل
 على ان المنفعة لا تقتضي بالانكشاف المجرد عن العقد بديل حاله اذا المستحق طالب بالقيمة المأذونة وهي اول
 حادثة وقعت بعد النكاح ولم يسموها فيها النقص فكان يحجب عليهم الاستقصاء في بيان ولو كان رد قيمة المنفعة
 واجبا لمحل الا عن ارضاعه بالسكوت بعد وجوب البيان عليه بديل في الوجوب اذ لا يظن بترك الواجب وكذا
 سكوت البكر الباعثة في النكاح في الرد جعل بيانا بان الرضا بدلالة حالها التي توجب السكوت وهو الجدة
 المانع من اظهار رغبته في الرد وجب الا عن رغبته واعراضها عنه اذ لا حية في الرد فحذر سكوتها دليل الرضا
 وكذا كذا النكاح في البين وهو امتنع المدعي عليه من الحلف بعد قوله البين عليه بغيره في حاليها بانه
 اقرار او بطل على الاختلاف في المعروف بين الرضا وحجبه لوبدلالة حاله الساكن وهو ان الظاهر
 الاقدام البين للكونه واجبا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم البين على انك فاستحسنته اذ اما لزمه من القدر
 عليه الكفر الا لا حيزا عن الوقوع في الخطيئة وهو البين الكاذبة اذا طعن البين الكاذبة الا ان يكون المدعي
 محتقلا دعواه فيجعله نكوله بولا بما ادعى عليه لاقتدار نفسه عن البين او اقرارا بما ادعى عليه وكذا كذا
 السكوت جعل بيانا لامة ولدت بلفظه ولادة بطون مختلفة فلا يفي المولى الا كذا وكذا دعوة الاخرى
 كان سكوت عن دعوتها نفيا لنسبها عنه بدلالة حاله في وان الاقرار بنسب ولد ثابت بالنسب واجب ولا يفسد واجب
 فاذا سكت من منته الحاجة الى البيان جعل كصريح النفي دلالة الايقان لما ادعى نسب الا كذا كذا الجارية ام
 ولد له فلا يحتاج ثبوت نسب الاخرين الى الدعوى لكونها ولد الام الولد فلا يجعل سكوت نفيا لنسبها لان
 البيان عليه غير واجب فيثبت نسبها وان سكت لانا نقول انما ثبت نسب ولد الام الولد بالسكوت اذا
 لم يقدح في ولدها فسد السكوت على النفي بدلالة حاله هو كان نفي صريحا فله ثبت به النسب
 ونسب لولده الولد مستحق النفي قال ومنها ما ثبت في قوله ببيع بديل على الحقيقة

دليل على ان المنفعة لا تقتضي
 بالانكشاف المجرد عن العقد

لانه كان معلوما عنده انه منتهى هذا الحكم الى وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه يقال
للمرة لا رافعا الا انه اطلقه وكان المنسوخ طاهر البقاء حتى انكرا ان اطلاق الاول وعدم تقدير
لوقت بقاء البقاء على التأييد وكان تبديلا بالنسبة الى الناسخ فبما يشتمل على بيان تبديله
لوجود المعين فيه كما سميناه ببيان التغيير لوجود الاثرين وهذا على مثال القتل فانه ساء انتم احيا
المقبر عند الله بعد فان المقبر ميت ما يقتضيه اجله بلا شبهة لم يكن له اجر غيره وهو منزه عنها
السنة والجمعة كما نرى انه بعد بقاءه فاذا جاز اجماع الاستحاضة من ساعة ولا يستعمل من غير
فيه حصل خلق الله تعالى لا يقتل المعنى صنفه في الميت حيث انفسه لا فرق بالنسبة الى الله تعالى
لكن في حق اعباده هذا القتل تغيير وقطع للحياة المظنون استمرها هالولا العقل فلهذا تقرر
عليه القضا من سائر الاحكام لاننا امرنا بآداب الاحكام على الظواهر عندنا وفي الحقيقة لا خلاف في ان
بشئ لا يمتنع لا حظ لكونه تبديلا بالنسبة الى العلم ببياننا ونحو الاسلام نظرا لكونه سائلا من العلم
فاطلق عليه البيان والعنان موجودان فيه ولكن ان في الترجيح فرجحنا الاسلام جهة الانسان باعتبار
ان الشريعة انما هي قيد واحد الا ان التخصيص ساء ان العام لم يتنازل ويجوز الاعيان والاشياء
ان لم تتنازل والنظر في حق الزمان والتخصيص لا يعاقب من قبل الله ان فكذلك الشريعة وشمل اللغة راجع
سائلا من حق من تحتها الى الانسان وهم العباد قال وهو جاز عند المسلمين في قوله ولا منافاة في
والقبح في قنين اوله وهو الشريعة جازية احكام الشريعة عقوله وواقع شرعا عند المسلمين اجمع
خلافا للبيعة عليهم اللعنة فعند بعضهم بالانقلاب وهو اجابة التوراة تسكوا بالسبب ما دلت التوراة
والا ترى ادعوا نقله تو اترا ويدعون النقل موسى عليه السلام قال لا شريعة لي وعندي بعينه طاعة الله
انه يوجب كونه الشريعة ما موراه ومفصليا عنه ويكنز حسنا وقبحا ولانه يوجب البداء والجهل بالاول
وقد نقل ان كان غير الاسلام ذكر ان الشريعة الماضية لم يرتفع بشريعة محرم وتلك الشريعة باقية
لا كانت فاق له في الاسلام صحيح فان هذا لا يتصور من مسلم فان المسلمين اجمعوا على ان شريعتنا
لساير الشريعة ان كان مراده من ذلك الشريعة المتقدمة موقته الى وقت ورود الشريعة المتأخر
اذ ثبت في القرآن ان موسى عليه السلام بشر بشريعة بشرية محمد عليه الصلاة والسلام
الرجوع اليه عند ظهوره فان كان الله لا موقتا لا يبرح الثاني باسما وكذا يقول في سائر المواضع بان
الاول موقت الى وقت معلوم عند الله وكان الاول الثاني سائلا محض لمدة ذلك الحكم لا تضييق هذا الامر
لا يلزم منه تكليف وهو محجوز في ذلك قوله مقدم الشريعة في رتبة وسبب الايات الدالة على تسميته

آدم
بعث

والله يعلم جواز الشريعة وقوعه العقول المستقلة اما النقل فلا شك ان كلا الاخرات كان مشروعا
وبه حصل التنازل وهذا لا ينكر وقد ورد في التوراة انه امر آدم علم بتزويج سائر بنيهم وكذا الا
بالخير كان حلالا لادم علمه فانه حواء كانت مخلوقة من ضلوعه وهي زوجته ثم نسخ ذلك لغيره في الشريعة وكذا
استرقاق الحر كان مباحا في عهد نوح علم حتى نقل عنه انه استرق جميع اهل مصر علم القبط بان اشترى
انفسهم بالطعام وكان حكم السارق في آل يعقوب ان يسترق منه فلذلك استغفروا له في جزاء السارق
جاء يعقوب فبناجيه ان كنتم كاذبين واجابوا بقوله قالوا اجزاءه من جوف رحله فهو جزاءه كذا في الخبر الطائفة
في جزاء السارق استرقاق نفسه ثم نسخ ذلك الحكم في شريعة نوح وكذا الحكم المستنسخ كان مباحا
مباحا قبل شريعة موسى علم ثم نسخ بعد ما بشر ببيعة والصبر في كلمة بعدها في كلام المصنف عايد الى جميع
ما سبق ولذا كونه باعباراته اكثر واكثر اما العقل فيكون الشريعة ليس الا بيان انتم امة الحكم
الاطلاق التي هي غيبية ومعلوم عند الله تعالى بانها موقته الى وقت كذا وكذا الحكم ليس الا مجرد بيان
الشريعة عليه باعتبار انه لا محتمل ان يثبت بل هو متاخم ان يكون موقتا بعد ما شرع وهو يدار على السما
لانه من الغرض دون الاصول اذ الامر المطلق في حق النصوص للوجوب فقط دون البقاء بالاستصحاب
لعدم المرد لا بالامر السابق اذ لا دلالة له على البقاء وله يمكن انما نسخ متعوضا حكم المبدأ الاول
ما لا لا ابطال ولا بعده لاقتصار علمه على حاله البقاء وهو ليس احكام الدليل الاول والاحكام
شرعت لمصالح العباد وقد سندر باختلاف الزمان ولا يعلم ذلك الا العالم الخبير الحكيم وكان
تبديل الحكم سائلا لاجل الحكم بالجملة الباعث من البداء والجهل بالعواقب فلا يمانع من جواز الشريعة
عقله وبه خرج الجواب عما ذكره اليهود لعنه الله من ان الاختيار والامانة هذا مشيد لقوله ان الامر
للجبار دون البقاء فان الامر كالاجاد ولا خيار باعتبار ان الله تعالى هو وجود الحيوة دون البقاء
ولهذا يصح ان يقال وجوده لم يبق وانما البقاء لعدم اسباب الفناء با بقا الله تعالى بعد البقاء
مقوله معلومة عند الله تعالى وهي غيبية فكان الاختيار والامانة بياناً لمحضات الحيوة فلا يدل
على الجهل بالعواقب البداء والشريعة مثله فلا يكون تناقضا لعدم تعرض الشريعة للزمان الا في عدم
لغيره الدليل الاول للزمان الثاني واتحاد الزمان شرط للمقارن ويمكن ان يكون الشريعة حسنا وقبحا
في زمانين فلا يلزم من الشريعة اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد كما ذكره وجواب نقل اليهود لعنه الله
سائر في الكتاب الا ان الشريعة بالبقاء بالاستصحاب في حيوة النسخ لا احتمال او رد
في زمانه صلا وبها مجرد وقته علم فقد صار البقاء بالدليل لان احتمال الشريعة ارتفع بالكلية وبقيت الشريعة
والاحكام

قال ولا خلاف من الجمهور الى قوله بعضه غير بعض او لا فافهم بان شرط الشيخ سروري
تقصير ما يصلح ناسخا وما لا يصلح وانما نسخ بطلان علم الله تعالى وتقدرا معقدا للشيخ وعلم الحكم انما ثبت
بعد الزيادة وعلم الله لا يدرى الا في العلم المنسوخ ولا خلاف في ان اطلاق النسخ على المتوسطين بطريق الجواز وانما
الخلافة في ذلك ولا خلاف في ان العلم لا يطلع وانما نسخ علم الله تعالى بعد حقيقته لا سندا الى العلم في قوله ما
في نسخة مائة وعلم الله لا يدرى بطريق الجواز وعند المعتزلة علم العكس ثم الاول اربعة اقسام في السنة والاجماع
والقياس فانفق الجمهور على ان القياس لا يصلح ناسخا سواء كان جليا وخفيا ونقل عن ابن شريح الا
مناظر في ان نسخ جواز الشيخ بالحلي المستقطب دون السنة لان الشيخ كان متخصما في ان جواز التخصيص
به جاز الشيخ قال المعتزلي ان اراد بالحلي المقطوع به بان يكون العلة مضمومة فهو صحيح واما المطلقون
فلا احتج الجمهور بانفاق الصمائية علم ترك القياس بالكتاب السنة ولهذا قال ابن شريح في حديث
الجنيز كذا ان مقتضى منه براءتنا وفيه سنة غير روي اليه وهو انه علم بالغة وسماه دية حيث
قال دره وقال ابيد في الاصلح ولا استدل الحديث والقياس كان يقتضي الاجابة في شيء لانهم يتيقن
بحيوتهم والظاهر لا يصلح للزمام ولكنهم تركوا القياس بالحدث فله يصلح القياس ناسخا له وعلم الله تعالى
لو كان الدين بالاركان كان باطن الحنف بالمسح اولى وقطاعه ولكن روي اليه علم على ظاهره دون
باطنه لان شرط القياس ان يتقدم في فرع ولا يفرضه موافق او مخالفا لاذ التقدير به بمخالفه النص
باطلا وبالحدث غنى عن الاركان الموفق له في السنة لسان اشعار الحكم والراي لا مدخل له اذ اراكم مرة لا تتكلم
واما اعتبار الشيخ بالتخصيص فنقول بطلان دليل العقل والاجماع وحواضر فان التخصيص بها جاز دون الشيخ وفي
متساويان والشيخ رافع والتخصيص بان قوله وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وجوز
عمى من ارباب من مشايخنا وبعض المعتزلة الشيخ بمتساويان عثماني لو لما حجب الام عن اشد الشرائع
بالاخوين قال ابن عباس روي عنها كيف حججها بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلان معه السدر الاخوان
ليسماخوه فقال عثماني لو حججها قومك باعلام اراد به الاجماع فذلك جواز الشيخ به وبان المؤلفة قلوبهم سقطت
بالاجماع في زمان الى كبر حكمة الله ولان الاجماع موجب للمقتضى في جواز الشيخ به ولان الاجماع حوقل في الخبر المشهور
والزيادة التي في نسخة جواز المستشرقين والاجماع اولى استدلال الجمهور بان الاجماع غير معتقد في حياة النبي صلى الله
لانه ان صدق رايه فهو مرجوع اليه فكيف في السنة لانه منفرح ببيان الشرائع وان وجد دون رايه فلي
اجماع بدون رايه لانه لا ضرورة الى الاجماع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لكون الوحي غير منقطع وكاف لاظهار الاحكام وانما
صار الاجماع حجج بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا شيء بعده فالاجماع لا يصلح ناسخا ولا مستوحا عند الجمهور قال الشيخ في الام
يجوز نسخ الاجماع باجماع اخر والمجانب عن قصة عثمان لو انه ليس فيها دلالة على ان نسخ بالاجماع الاحتمال ان يكون

ذكرنا علم ان الاشياء في الميراث والوصية حكم الجماعة وليس سئل ان لا عليه لكنه لم يقرر
على الحجج والادلة عليه وسقط المؤلف من قبل اشعار الحكم بانسخها موحية بل يدق قولهم ان الله عز وجل
واعني عنهم فلا يكون من قبل الشيخ قوله وانما يجوز نسخ الكتاب والسنة لا بالقياس والاجماع في جاز نسخ
الكتاب السنة بالسنة باقتفاء القائلين بجواز الشيخ كنسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر
وعشر المتوفى عنها زوجها وكسخت ايات المسالمة بايات وجوب العمال وكسخت وجوب ثياب العشرة
لثلاثة ثيابات العشرة للعشرين وامثاله اكثر من ان يحصى وكذا نسخ السنة مثلها كادوس انه صلى الله
عز زيادة القبور ثم نسخ ذلك بقوله كسخت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزورها وكذا نسخ النبي صلى الله
عز ادخال الحوم الا صاحي ثم نسخ ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم اني نهيتكم عن ادخال الحوم الا صاحي الا فادخلوها وانما
المصنف امثلة القسمين لظهورها وكونها مجمعة عليها في قوله يجوز نسخها بالآخر عندنا اير يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب عندنا خلة فالتفتي في القسمين واحتجوا بقوله العقول اما التقلد
قوله بعد قلما يكون لاني ان بدله من تلقاء نفسي ان اسبح الا ما يوحى الى امراساع ما انزل عليه ومتى نسخها انزل عليه
بقوله فقد ترك ما نسخ براءته ولانه لا يجوز ان يبدل ما وحي اليه من تلقاء نفسه وفي جواز نسخ القرآن بالسنة
يلزم ذلك وقوله ما نسخ براءته ونسخها ناسخا بخبرها وجه التمسك بها ووجهين احدهما ان السنة ليست
مخبر ان كتاب لا مثله وناسخ القرآن من غير منها واسان الصير في ناسخها لا جاز الى الله تعالى
فمنه في نسخ القرآن هو الله دون الرسول واما المعقول فلان ذلك اير نسخ الكتاب بالسنة
او العكس مدرجه الى الطعن وسيلة اليه لانه لو نسخ الكتاب بالسنة بقول الطاعن هو او خالف لما
ترجم ان كلام الله فكيف يعتد على قوله لو نسخت السنة بالكتاب بقول الطاعن عن قد كره ربه فكيف
نسخه فله حصر المقصود والبعثة لتغير الناسخ عنه فالتوافي بينهما اولى لنا ان التقلد والعقد
اما التوافي فان قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والا فربما بالمعروف
نسخ بقوله ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا وصية الورث فهذا دليل على جواز نسخ الكتاب
بالسنة وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوجه الى الكعبة في صلوة حين كان بمكة وبعد الهجرة الى المدينة كان يتوجه
الى بيت المقدس وعلم بالمحقق ان التوجه الى بيت المقدس كان بالسنة لانه ليس تحت اية القرآن فان
كان التوجه الى الكعبة اولا بالكتاب فقد نسخ بالسنة المتوجهة للتوجه الى بيت المقدس فلا يجوز
نسخ الكتاب بالسنة وان كان بالسنة فلا تسكان التوجه الثابت الى القدس نسخ بالكتاب وهو قولنا
قوله وجعل شرط المسح بالحرام فلا يجوز نسخ السنة بالكتاب فليس السنة بالكتاب متيقن واما نسخ

الكتاب بالسنه في هذه الصورة محتارة في عايشة وهو ما يتفرع من الحكم حتى باحة الله
من النفس ما شأنا دليل على نسخ الكتاب وهو في الامور المحل للكر بعد بالسنه بعين وما ذكر
المصنف من كون الوصية للآخر من منسوخه بقوله صم لا وصية لوارث ما احتجوا به من ان الوصية
الماتر يدي مع المصنف ولكن شمس الامنة وفخر الاسلام لم يرضوا به حيث قال في المحل المذكور
لا استدلال ضعيف لاننا سلمنا ان الوصية للآخر من منسوخه بهذا الحديث ثابت بالنسخ ثابت بآثار
فانما نزلت بعدها بالانفاذ الذي يدل على هذا انه قد رتب للارشاع وصية منكورة لقوله بعد وصية
نوصي بها اودن في الوصية الاولى كانت معهودة معروفة باللام فانه قال الوصية للوالدين والقرين
فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث لم تسخت بالحدث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث
على الوصية المعهودة المفروضة ثم علم الوصية بالنكاح بان يقال بعد الوصية للوالدين والقرين
ومن بعد وصية اوصيتهما للارباب فلما رتب للارشاع الوصية المطلقة النافذة دل على نسخ المقيدة
المفروضة اذ الاطلاق وبعد التقيد نسخ كان التقيد بعد الاطلاق نسخا لتغاير المعنى وفيه بحث
فان قوله بعد وصية نوصي بها نكحة وقد وصفت نصف عامة فيصح كل وصية للقرين والارباب فلا
يكون اطلاقا قابلا للتقيد بل تعميما بعد التخصيص فلا يكون نسخا ولا احتياجا ايضا حذا في ترتيب الميراث
على الوصية المفروضة من النافذة لا سماع الوصية المنكر عليها العموم العموم الصفه ولا يلزم فسخ الميراث
للاقرار بنسخ الوصية لهم اذ اجاب المال بسبب الانفاذ في اجابة سبب اخر فلا يثبت النسخ بآثار الميراث
بالنظر الى ذاتها لعدم تصريح بدون النسخ قوله لا وصية لوارث وذكر شمس الامنة لبيان هذا استدلال
الصحاحي مصورا الماتر يدي حيث قال بان النسخ نوعان نسخ ابتداعا حكم بعد انقضاء حكم كان قبله بالكلية
كنسخ المسامحة بالمقاتلة والباحة المخرج منها والثاني نسخ بطريق تحويل الحكم من محل الى اخر غير ممانته
الا والكلية نسخ التوجه من يد المقتدر الى الكعبة ونسخ الوصية للقرين النوع الثاني بانه انما بعد
فرض بيان نصيب كل قرين من حصص الموت بشرط مراعاة الحدود وذكر بدله قوله بعد المعروف قوله
المتقين ثم انه بعد ما علم ان الموصي رتبها بحسب التدبير المقدار في بيان ذلك بنسخه في آية الميراث
لغيره بالصواب بقسم بينهم كما يقتضيه الحكمة البالغة وقصر على حدود لازمة نحو السدس والثلث والقرين
وغيرها فبطل ما افترض لهم الحصول المقصود بالقول طرق كثر اسره عزه باعتناق عبده ثم اعتقه نفسه ينتهي
حكم الوكالة المقصود باعتناق الوكيل واليه اشار بقوله صم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
فان كلمة الفاعل على السببية لغير الوصية للموارث باعتبار اعطاهما كل ذي حق حقه فان الوصية

وجبت لسان حق القربى فاذا سمي سبيها فان شاع لم يقع الوصية لم يشترطه واليه هذا المنع وهو النسخ بطريق
التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله حيث اطلق لفظ الاية اي الاية التي فيها الوصية التي فوض اليكم تولاه نفسه
اذا عجزتم منقاد من محكمه وبقوله بعد لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا يعلمون من انفع لكم وهو الاية التي فيها
والاخرة فتولى قسمة الميراث منكم كما يقتضيه علمه وحكمته وله نفوضها اليكم ان الله كان عليما
بالحكم حكما بالحق ثم قال سمي الامنة بعد تقرير هذا الوجه بقوله بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتفاء
حكم وجوب الوصية لهم فاما انتفاء جواز الوصية لهم فلا يجوز ان يثبت انتفاء هذا الطريق الا بالبرهان
المؤلف وان لم يبق الدليل وجباية الذمة الاولى فقد ثبتت الذمة على صاحب الوجوب بالبرهان وجها بسبب
ولم يبق ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للارباب فغرفنا انه اما النسخ وجوب
الوصية لضرورة في اصل الوصية وذكر ما ثبت بالسنه وهو صحة وصية لوارث فمن هذا الوجه يصح
الاستدلال بهذا الاية هذا ما ذكره شمس الامنة وصحة محال للموت فان الميراث لا ياتي الوصية اذ لا تزاحم
للاسباب اذ الشيء يجوز ان يثبت باسباب شتى فلا يلزم من شتوت المال بالارث بطلان ثبوت الوصية
علمانه لا يمنع ان يثبت قدر من المال بالميراث مع وجوب قدر اخر بالوصية ولا نافية الميراث يقتضي على
قدر التسليم ان يكون رافعه لوجوب الوصية في حق من يورث فينتج تحت الالة منسوخا لوجوب الوصية في الاية
الاية اما بالحي او بوانع الارث كما قاله بعض العلماء فيكون هذا تخصيصا وهو قد يجوز عند الاصولين
متراجعا فلا يصح دعوى النسخ مطلقا وكون الالة ناسخا لا يصح بالاستدلال على مسألة شرعية لا ذكره بل
لا بد ان يكون رفع الارث من بدل للاثان في مع قطع النظر عن دليل اخر من حيث ثبت النسخ به وذكره ممنوع
مخلة واعتناق الموكلة من مبطل لتصرف الوكيل ضرورة انه لم ينفذ تصرفه في الوكيل واما هنا فنحن ان يكون
في المال سعة فلا يكون الميراث منافيا للوصية لعدم التزاحم بينهما ولا شمله لفظ الاية ايضا اشارة اليه
فان حقيقته ليس مراد منه بل المعنى يعهد الله اليكم ويا مكرمكم ان الارث جبر في الانتصار اختاري
ولا منافاه بينهما لمران محاورنا هذه المقام فقوله يدل على الوجوب دون الجواز ليس بصحيح علم مذهبه
فانه يلزم من نسخ الوجوب نسخ الجواز الذي ضمنه ولو كان الجواز منسوخا لما جاز بلجارة ببيعة الورثة
قالوا في الاستدلال بقوله لا وصية لوارث كما هو محتار في المشايخ اي مضمون الماتر يدي وهذا وان كان جزوا واحدا
فلا يجوز نسخ القرآن به لكنه قد تلغى الامنة بالقبول فان النسخ بالتواتر كذا في الاجماع واما المعقول
فهو ان النسخ ليس الا يبيح مدة الحكم ويجوز للنسخ ان يتولى بيان مدة ما ثبت بالكتاب فانه يحث
قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وفيه اعلاء امرة الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث ان الله فوض اليه بيان ما
نزل اليه من انزل الله تعالى وتعتظم سنته وكذا يجوز ان يتولى الله تعالى قوما ببيان ما حرم على لسان نبيه لقوله تعالى

تفصيل المسوخ وهو اما اسم الحكم المرتفع او اسم للدليل الذي انتهى حكمه به ووجهه ان انواع المسوخ
 الاول نسخ الحكم والسلاوة جميعا مثل صحت ابراهيم وموسى علم فاما كانت منزلة من عند الله تعالى
 ويعلم بها قال الله تعالى هذا الذي اوصى به الاولين صحت ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا لم يبق اثر منها
 الا عملا ولا تلاوة وكان هذا النوع من النسخ هو نسخ السلاوة والحكم معا جازا في القرآن بالانسيا
 وصرف في القلوب عنه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لا مستمرا في قوله تعالى سقر بكل فلا تنسى الا ما شئت الله لولا تصور
 النسخ بالانسيا لخله الاستغناء عن الفائدة وقال الحسن معناه الا ما شاء الله ان ينسخه فتنسأه
 وكذا قوله تعالى نسخ ما يبدل عياد ذكره واما السجدة وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز ذكر خلاف لبعض
 البروافض فانهم جوزوا ذلك وروى عن ابي بكر بن ابيات في امامته على كرم الله وجهه وفضل اهل
 البيت فكذلكها الصحابة فلم يبق باندراس زمانهم وهذا زعمهم بالمرحوم بعد انما نحن نزلنا المذكور
 وانا له لما فطنوا ان يحفظوا منزلة المصلحة تبدل ولا يتغير وتحريف صيانه للشرعة اذ في تمام الساعة
 كما هو المعهود والله هذا لا يجوز ان يرد بقوله وانا له الحافظون حفظه عند الله تعالى فانه منزلة
 عن النسيان فتغير ان حفظه عند العباد فان ضياعه عنهم مناصدا كما فعله اهل الكتاب والنسيان
 من عدم به الحفظ منا بموت العلماء وقد كان التبدل بالنسيان وغير جازا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كما مر في علم
 ان المراد حفظه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ونسخه دونها هذا اشارة الى النوع الثاني منه وهو نسخ
 الحكم دون السلاوة وهو صريح عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة حيث قالوا المقصود من النسخ حكمه
 لا الا تلاوته يحصل به فيكون النسخ سلبا الى الحكم فلا يبقى بدونه الا سقي وجوب الطهارة بعد سقوط
 الصلوة ولان النسخ حكمه والحكم بالنسخ فلا ينفي كان والجمهور العقول والمقول اما المقول فقولنا
 ان دار الزواني باللسان كان بايتا موقعا في اللذان ياتيانها منكم فاذا وهما وكذا ما كانت
 وحسبهم في السور ثم نسخ حكمه الضيق بالجلد والرجم مع بقائه وتلاوته وكذا الاعتداد بالحوال
 المتوفى عنها زوجها كان بايتا موقعا في قوله تعالى وتوفون منكم وتذرون زواجا وصية لازواجه
 مناعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ بالاعتداد باربعة اشهر وعشرا مع بقائه في السلاوة وكذا وصية
 الوالدن والاقرنين وسورة الكافرين ونسخها نسخا مع بقائه في السلاوة ونظامه وكش واما
 العقول فقولنا ما سعلق بالنسخ من الاحكام على قسمين قسم سعلق بمعناه من الوجوب للحرمة
 ونحوها وقسم سعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة الخبيث والحائض يجوز نسخ احدهما دون
 الآخر والذي يدل على كون ما سعلق بنظمه من الاحكام مقصود انزال المتطابق فان لم يثبت به شي الا
 المتعلقة بمعناه بل ما سعلق بنظمه فاذا احسن انزاله بالانزال به فالنسخ اولي واحتمل ان يكون هذا معنى

قوله المصنف واما نقبت الحواز والاعجاز فنكتة اشارة الى هذا الدليل ويجوز ان يكون جوابا عما قالوا
 بان المقصود من النسخ حكمه فلا يبقى بدونه او جوابا عما يقال ما الفائدة في بقائه النظم بعد انتساح
 الحكم الذي هو المقصود منه بعتر الجواب اننا لانسلم ان المقصود من نسخ الحكم الحواز ان يكون المقصود هو
 الاحكام المتعلقة بالنظم لا مسلم ان الفائدة منحصرة في الحكم حتى يبقى بدونه لجواز ان يكون الفائدة جواز
 الصلوة والاعجاز وهما باقيا فنسحق النسخ لبقائهما في نسخها دون هذا اشارة الى القسم الثالث
 منه وهو نسخ السلاوة دون الحكم على عكس النوع الثاني وهو ايضا جاز عند الجمهور خلافا لبعض
 المعتزلة ايضا حيث قالوا ان الحكم سلب بالنسخ فلا يبقى بدونه كالملاك الثابت بالسمع لا يبقى بدونه ولان
 السلاوة لا ينفي عن الحكم كالعالم لا ينفي عن العالم والمقصود لا ينفي عن المنطوق والجمهور ايضا العقول
 والمقول اما المقول فهو ان اية الرجم نسخت سلاوته وبقي حكمه لما روي عن علي بن ابي طالب كان
 مما يتلى لولا ان الناس يقولون زاد عمر بن الخطاب الله لكتبته في حاشية المصحف الشيخ والشيخوخة
 اذ انما جازها البقية كالامامة والله عز وجل حكمه وقراءة ابن مسعود سورة كفاية العبد
 فصيامة ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوته وبقي حكمه ومثله قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانها
 ومثله قراءة سعد بن ابى وقاص في اخي او اخته لام فلما كان ولدهما السدس ثم حوله الرواة الثقات
 المصنفون لا ينسخون في روايتهم ولا يظن بهم انهم رواوا افتراء فرغ من سماعهم على انه كان ما يتلى
 ثم نسخت تلاوته في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لم يبق في القلوب عن حفظها الا قولهم هو لا الرواة لسبق الحكم
 فان جزا الوالد يوجب العمل والما شرط التوارث في حقتما لثبث القطع واما حق الصحابة
 فسماعهم عن النبي صلى الله عليه وسلم يوجب القطع عند من فلا يحتاجون الى التواتر والحكم بسبق الوحي الخبيث غير ان
 المتواتر اشد قلة من يجوز بقا الحكم بعد نسخ تلاوة الوحي الخبيث اولى وقد ذكرنا ان الحكم المتعلق
 بالنظم قد يكون مقصودا كالحكم المتعلق بالحق فجاز انفسا كاحدها عن الآخر وبه خرج الجواب عن شبهتهم
 قال الرابع نسخ وصف الحكم الى قوله بل بهذا القيد اقول القسم الرابع من افتسام المسوخ في النسخ الوصف
 لا الذات مثل الزيادة على النسخ لا بد من تحرير موضع الخلاف في مقوله اتفاق العلماء على ان الزيادة اذا
 كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة صوم او زكاة على الصلوة لا يمكن نسخها الا بخلافها غير ما عداها
 والذي يقلع بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الخمس نسخ فهو بناء على انها من وجوب
 الحافظة على الوسطى لما مودعها بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اذ السادسة
 مخترعة لم تكن في سبيل قيد هذا ليس صحيحا اذ كونها وسطى ليس حكم شرعي فلا يكون نسخها مخالفا

في الزيادة الخيرية المستقلة كزيادة جزء مثل زيادة ركعة مثلا على ركعتي الفجر او زيادة غرض
في حد القذف وكزيادة التوسيع على الجدة في حد الزنا او زيادة شرط كزيادة شرط الايمان في الكفارة
فذهب الجمهور من اصحابنا ان مثل هذه الزيادة تنسخ معنى وان كان زيادة صورة وقال اكثر ائمة
في ان زيادة الشرط او الموصف ليس تنسخ لانه منزلة تخصيص العام حتى كان قلة زيادة على النص بخلاف
والقياس والتخصيص ليس تنسخ اذ لو كان نسخا لما جاز بالقياس وجز الوالد وهذا بناء على اصله ان
المطلق عام ولهذا طعن اذ الرتبة المذكورة في كفارة البين والظاهر عام متناول للمؤمن والكافر
فاخراج الكافر منها بزيادة شرط الايمان يكون تخصيصا له لا نسخا لمنزلة اخرج بعض الايمان
من العام كاجزاء الذمة في المشركين فهذا الدليل لا يخفى في زيادة الشرط اثارا الى الدليل
من حيث ان زيادة الجز ليس تنسخ ايضا وهو شامل للصورة من مفعوله لان الزيادة تفر
المرتب عليه فلا يكون نسخا الا من ان الحاق نصفه الايمان بارتبة لا يخرج عن كونها نسخا
للاعتناء في الكفارة وزيادة النفل لا يخرج عن كونه مشروعا واحدا بل بقرائنها مضار لمنزلة من
ادعى على اخر الفاء وخسايه فشهد له كهد بالذات والآخر بالف وخسايه فانه قبل ان تشهد له
الاول لان الحاق الزيادة على الالف في شهادة الاخر اوجب تقرر الالف بانها عليها لا رافعه
فكر كانت الزيادة ما سبقت له الشهادة ولتسا ان النسخ ينافي انتفاء مدة حكم بانه
حكم اخر مضاد لما سبقت له الشهادة والزيادة المذكورة فيكون نسخا وذلك لان الاطلاق
مع التقييد يتطلبان اذ الاطلاق عبارة عن عدم التقييد وله حكم مفسود وهو الخروج عن العدة
ما بانه مخرج قيد والتقييد عبارة عن وجود القيد وله حكم معلوم وهو عدم الخروج عن العدة
لدون المقدار فاذا قيد المطلق فقد انتهى حكمه بسوق حكم القيد لعدم امكن الجمع فكان التقييد نسخا
والذي يحقق كونه ناسخا ان المطلق اذ قيد صار المطلق بوضعه لا شتمال القيد عليه من زيادة
القيد وليس لبعضنا واجب حفاظه بعد زيادة او عقوبه او كفارة حكم الكفران ركعة
من الفجر بدون النظام اخر معها لا يكون فخر ولا عقوبة وكذا المظاهر اذ اصام شهر الله
عمر فاطم بلمشركين لا يكون مكفرا لا با لا طعام ولا بالاصم كبعوض العلة لا وجوب
شتمال الحكم باليات بها وبعض الوضوء لا يترتب عليه شيء من جزاء الصلوة وبعض الجزاء
سعلق شيء من احكامه من طهارة المحدث وخروج الامام عن العدة وسقوط ثمنها دونه
القذف يثبت ان ضروره بعينه قد انتهى الحكم لا والله الذي كان كافيا لا يقال الكلية او البعينة

لا احكام
ليست حكما شرعيا حتى يقبل النسخ لانا نقول الكلية او البعينة لم يعرف الا بالشرع وقد تترتب عليها
الشرعية فكانت شرعية وانما قيد مفعوله فيما يجب حسابه بقدر احتراز عما يجب حسابه للعباد فانه مما يقبل
الوضوء بالخير يثبتون حتى تكون لاداء بعض الخصال بشرط الاستطاعة بقدره ولم يجز اداء الباقي كمن
عليه القيد في حسابه فانه معتبر وروا ان مسكتنا وهو ان الزيادة تنسخ وتغيرها فحق
العباد اختلاف في الشهادة قدر الشئ والاخر بان شهده احد ان شهد من سبع العبد او باجارة الدار
بالف والاخر بالف وخسايه حيث لا يقبل الشهادة لان الذي شهد بالالف وخسايه جعل الالف لبعض
البشر والآخر وقد صار كل شهادة الاخر وكانا عشر اذ البيع والاحارة بالف غير هذا بل في حسابه
وكانا عشرين فلم يوجب على كل واحد منهما الفاء في الحكم لا ثبت شهادة واحد وهذا لان البيع
والاحارة لا يقبلان التجزير بان منعقد بعض الشئ او الاجرة في بعض المبيع او المستاجر فلم
ينفعا على الاقل بخلاف المستشهد به وهي المسئلة التي ذكرها ان فني لو بان شهد احد بالالف
والاخر بالف وخسايه في الدين فانه وان مسكتنا وظفرها لان الدين يقبل التجزير فلا يكون الزيادة
رافعه بل يكون مقررة لما اتفقا عليه فقبلتها فانهما على الاقل فوسم واما التخصيص فثبت ان عدم
ارادة بعض ما يتناول له اللفظ هذا اشار الى الجواب عما ذكره ان فني لو بان شهد بالالف والتقيد
بمنزلة التخصيص تقرر الجواب ان مقال لا خلم ان التقييد بمنزلة التخصيص بل بينهما فرق وهو ان
التخصيص ساذ عدم ارادة بعض ما يتناول له اللفظ العام ينشئ الباطن في الحكم انتظم بعينه فان
العام اذا خفف منه بعض الا فدا د بى الحكم فصار له اللفظ العام بعينه كلفظ المشرك اذا خفف
منه اهل الذمة بن الحكم غيرهم ثانيا بلفظ المشرك فلم يكن التخصيص نسخا لان النسخ ساذ انتفاء مدة
الحكم الثابت وبما يخص تبيين ان المخصوص لم يكن مراد بالعام فلا يكون رفعاً بعد الثبوت
بل منعاً عن الخروج عن حكم العام ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه سان محقق بشرط
الناسخ ان يكون متأخرا فيكون تبديلا لا ينافي ما مضى بخلاف تقييد المطلق فانه اذا قيد الايمان
على الرتبة المذكورة في كفارة البين والظاهر حرمة الكفارة من الجدة ولم يكن المومنة تابا بعين ذلك
النسخ اذ المطلق دلالة له القيد بل يمكن ما سبقت له القيد فيكون زيادة القيد لا يثبت الحكم بالقييد
ابتداء بانهما حكم المطلق من غير دلالة المطلق عليه ولا معنى بالنسخ الا هذا او اما دليل التخصيص
فقد اخرج ما ثبت لولا التخصيص لا يرفع والا يثبت ابتداء فلا مشايعة بين تخصيص العام لتقييد
المطلق على ان المطلق ليس بعام ولا يتصور ان التخصيص يدون العام فالله اعلم بحكمه لان بعض

اقول ولهذا لا لاجل ان الزيادة مني عندنا فشرع علماءنا على هذا الاصل مسامحة انهم
يجعلوا اثره الفاتحة ركنا في الصلوة بل جعلوها واجبة لئلا يلزم تقصير اطلاق قوله تعالى فاقروا
ما يتصور من القرآن خبر الولد وهو قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومنها انهم لم يجعلوا الطهارة
شرطا في الطواف كيلا يلزم الزيادة على الكتاب وهو قوله وليتلوهوا بآذان السجدة وهو قوله فاقروا
بالسنة صلوة ومنها انهم لم يجعلوا تزويد العام حدا ازيد على الحلة الثابت بقوله فاحدوا
خبر الواحد وهو قوله علمه لم البكر بالكر حله ماله وتزويد عام وانما قيل بقوله حد الا انه على السجدة
سنة اذا اراد الامام منه مصلحة ومنها انهم لم يجعلوا صفة الايمان شرطا في رتبة كفارة البكر الظاهر
الثابت بقوله فخر برتبة خبر الولد وهو قوله فاقروا فانما هو منه وقول خبر الولد يرجع الي
ما سبق ذكرنا وقوله او بالقياس من سعة الصورة الاجزى تفسيرا لبيان ان الايمان شرط في كفارة
العقد في شرطه سائر الكفارات لا يفاجئ به وهذا ان الفيل في النار لا يكون له صورة
الاغتسال لا يجب استعماله بل يستعمل في الكفارة المعدوم وهذا التفسير على ان البعض لم يستعمل
الحكم في يرجع الى حقوق العباد وان كان بعض العلة لا يترتب عليه حكم وقاد الشافعي في ذلك لا يستعمل
استعماله لان الله تعالى فان تجدوا ماء فامسحوا بآثاره ذكره نكرة في موضع النفي فكذلك شرط جواز التيمم
حكم مطلق الماء وصار كالعار اذا وجد ما يستبرع عن عورته او وجد من يلبس بعض الخافضة
الحقيقة فانه يجب عليه الاستعمال فكذلك الحكم قلنا المراد بقوله تعالى ما طهروا موصوفا لصفة
بصفة الطهورية ان يطهروا محللا للصلوة باستعماله اذ لا يراد به الطهارة الحسية وكذا
الآية لبيان هذه الطهارة لا عروكونه محللا مقدرا بعن كل جميع الاعضاء فانه هو العلة النافذة
له وبعض العلة لا يسهل به شيء من الحكم كبعث الضارب بعقر رتبة في الكفارة وبعض علة الربوا
فكذلك بعض المطهر لا يكون له حكم بخلاف ستر العورة والخافضة الحقيقية لان الواجب امر حسي وهو
ستر العورة الظاهرة وازالة الخافضة العينية فاعتبر الحس بقدره وان لم يوجد حكمه فقد ثبت
به بعض الستر حسا ونزول به بعض الخافضة حقيقة بقدر الثوب والماء فحجب استعمالها
بخلاف الحكم فانه غير معقول فله تجزئ وقال ابو حنيفة وابو يوسف في التيمم من المثلث هو
ما ذهب اليه بالطحين وتقي بلمة لا يحرم وان كان مسكرا وهو رواية عن محمد بن ابي النعمان
في خبر الحمر وهو التي في النار العن اذا غلغله واستد السكر بالسكر ليقوله علم حرمته الخ ليجنبها
والسكر وكل شراب وبالطبخ لم ينق حراما محرما فلهذا ان شربا دون السكر يباح بعض العلة

فلا يكون حكم العلة فلا يدخل تحت الحرام قال والذين يتصلون الى قوله ان الزلزلة مجازا والذين يتصلون
بالسنة افعال السجدة لانها طرفة فلتحق بالسنة اذا السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وهذا الكلام مشرأ الى
ان افعال السجدة ليس من نفس السنة بل هي ملحقة بها وليس كذلك فان السنة بطلق عاين السجدة وعما فعله
فيكون افعال السنة من السنة حقيقة والمراد من افعالها ما يقع عن قصد لتقدي به لا يقع عن غير قصد
كوقوفهم في حالة التوهم او السهو او هو من خصا يصعب او على سائر الزلزلة ما لا يصح به الاقتدار به ثم
المصنف قسم افعال العقد سوير الزلزلة الى اربعة اقسام فرض واجب ومستحب ومباح ما عاين السنة
وفي الاصل والظاهر ان زيد وسائر الاصول قسموها على ثلثة اقسام واجبة ومستحبة ومباح وارجح
بالواجب فرض من هذه الاقسام الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي لا يتصوره حقيقة ص لان الادلة
في حقه قطعية ولكن ما ذكره المصنف عما ان المراد منها تقسيم افعالها بالنسبة اليها ليقدر به وحسب
بحسب فيها الواجب المصطلح لشعور بعض افعالها بالنسبة اليها بطن وانما هذا المصنف بالمباح وختم
بالفرض ترقيا من الادنى الى الاعلى كما هو المحتاد في السان وانما ذكرته بالعد كسر بقوله لا يفتقر على الضعف
للاهتمام به وهو ايضا وجه في السان وفيها امر في افعال السجدة قسم اخر سوير ما ذكرنا في افعال التي يصح
للاقتدار من الاقسام الثلاثة رجوع الى الزلزلة لكنه لم يذكر فعل الزلزلة ليس بهذه الباب وباب السنة في شيء
لان هذه الباب لسان ما يصلح للاقتدار له لو السنة ما يطالب المراد باق منها على الصفة التي اتي بها في السجدة
وما وقع لطرق الزلزلة لا يصلح للاقتدار به ولهذا لا يفرق الزلزلة عن الزلزلة والتسمية عليه لئلا يفتقر
بها من ان الزلزلة اما وجهه الفاعل كقول موسى علم حين وكثر القبط ففقد هذا من عمل الشيطان وانما
نسب فعله الى السطان وان كان الخوف مباح القدر اما لان موسى علم مستأنا فهم ولا يباح المستأجر
فهم من الخوف منهم او قلته قبل الاذن لتقدي وهو لم يقصد فعله فكان زلزلة او وجهه الله لا قال الله في قصة
ادم علم وعصى ادم ربه فغوى والمراد هنا الزلزلة لانه لم يقصد العصيان واذ لم يخلو الزلزلة عن البيان
لم يشك على احد انها لم يصح للاقتدار والزلزلة اسم لفعل لم يقصد اصله فم بوجوه الزلزلة القصد
الي عنها وان وجد القصد الى اصل الفعل اخذت من قول القائل زلزلة الطين اذ لم
يوجد منه القصد الى الوقوع ولا الى البيان بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشقة الطريق وانما
لحاقه وان لم يقصد المقصود ليعود تقصيره منه بشرط الشك كعائنه من زلزلة الطين وقيل ليس بخبر
الزلزلة في السنة علمه السلام انهم زلوا عن الحق الى غير بلع الا فطر الى الفاضل والاصول الى الصواب
وكانوا يصح ان يوزن لجلل قدرهم ومكانتهم من الله تعالى كقيل حسنة الابوار سائر القربى فالمحسنة

عند الإطلاق اسم لما يقصده المباشر من فعل حرام فله كثر الزلة معصية حقة وقد أطلق الشرع
المعصية على الزلة مجازاً قالوا واختلفوا في سائر أفعاله أي قوله فائدة الاختصاص بكونه
أقوله واختلفوا في سائر أفعاله أي باقي أفعاله بعد الزلة ما ليس به كسبية على ما ذكره الركن
في الظاهر وهو أنه حدث ذمياً لا بد من الإطبع مثلاً لا فاعل التي لا تحلوه عنه البشع وطبعه وجبلته
كالنفس والقيام والتعود والأكبر والشرب والنوم وغير ذلك من أفعال الأباحة بالنسبة إليه
أهمته بخلاف محل الخلاف في فعل لا يمكن بياناً للمجال الكسب ولا يمكن اختصاصه ويكفر مطلقاً
لغيره صفة فاختلف العلماء في مثل هذا الفعل حتى لا تامة فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم
الدليل على الإتيان بصفة متبعة بذكر الصفة لأن جهة الفعل إذا كانت مجهولة لا يمكن الاستدلال بقدر
إذا لا قدر أنها متبوعة ولا يحصل المتابعة إلا بالأسان على تلك الصفة فإذا اختلفت الوجه
لم يكن مقدماً به فانه إذا فعله فعلة وخز فعله فزناً أو بالعكس فكذلك من أدعى لا متبوعة
فإذا اشتركت الصفة والفعل وجب التوقف حتى يقوم الدليل وقيل بعضهم يدرى من متابعتها ما لم يقم
دليل على المصحح من الإتيان لأن اسمهم قدوة للأمة في قولهم والأفعال فيكون الإصرار هو الإصرار
قال الله تعالى شعورهم بحسبكم وقال لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقال في الحديث الذين يخافون
عز الله من أن يفعلوا وطريقته ففقد الموضوع بوجوب المتابعة مطلقاً وقال الكرخي إن علم صفة فعله بشيء
بتلك الصفة وإن لم يعلم بحقيقة الإباحة في حق اسمهم لأن الإباحة فعله ثابتة سقن مشهورة
المستقن في حقه والاستيفاء الزيادة على الإباحة وهو صفة الوجوب أو التنبؤ في حقه لا بدليل فلا يمكن
لنا إسماعه لا بدليل أيضاً لأن فعله ليس صم قد يجوز أن يكون مخصوصاً به كصوم الصوم والصلح
وقد يكون غير مخصوص به فوقع الشك في الإتيان لذلك احتمال فوجب التوقف في قيام الدليل والصلح
عند نفي الإتيان وحصر الإتيان ما قاله الإمام أبو بكر الرازي والحاصل أن ما علمنا من أفعال الجسم وأفعاله
على جهة إيصافه بكونها واجبة أو مندوبة أو مباحة علينا إتيانها والافتقار إلى تلك الصفة وما لم يعلم
من أفعالهم على إيصافه فعلها قلنا متباعدة عن أدنى مسائل أفعاله وهي الإباحة لأن الإصرار والافتقار إلى رسول الله
صلواتهم هو الإصرار لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فلهذا لا بد من الاستدلال بجميع أفعاله
وأقوله لأنه بحث للافتقار حتى يقوم الدليل على منعه لا قدراً وهو ما يوجب اختصاصه به لأنه لا بد من العلم
من أفعاله بالحق بالإصرار دون الناحية لأنه لا بد من الدليل على إتيان الله تعالى في حقه من أفعاله
فيما كان مخصوصاً به لقوله تعالى خالصة لكم دون المؤمنين لئلا يتوهم الافتقار فلا بد من إتيان رسول الله

الكنج

مطلق ففعل السنن صمد ليل للامة على الاقدام على مثل فعله والافتقار به لم يكن لقوله خالصة
لكن فائدة لسوء الاختصاص من السنن صمد دون قوله خالصة لكونها الخاصة بالاصحاب الكرخي
الاختصاص به وعدم الافتقار والاشترار والافتقار بعارض بيان انه صام له والاصحاب المختص
هو الاصرار والمخصوص به عارض بيان انه مخصوص به قالوا ومما استدل به السنن في قوله
بعضه الصفة قوله لما فرغ من تقسيم السنن حقنا شرع في تقسيم السنن في حق السنن وفي
سان طريقته في اظهار احكام الشرع انقوباً لوجوه اخرى من الاجتهاد والاهتمام وخاصة
ان الوجوه ظاهرة وباطنة والظاهر بثبوت الاول ما ثبت بلسان المفسر في قوله سمعوا بعد علمه بالبدل فانه
قاطعة في القرآن من هذه القبلة والثاني ما أوضحه بإشارة المفسر من غير بيان بالكلام لا قالوا
ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واحملوا أوزاركم
بسمي خاط المفسر والثالث ما نبه على قلبه بله شبهة بالاهتمام بالله تعالى وان رآه من عندكم كما قال الله تعالى
وما ارأى الله وكل ذكر حجة مطلقاً بخلاف الاهتمام بالاولى فانه لا يكون حجة على غيره وأما آية طه فاستدل
بالإيمان والاجتهاد واختلاف العلماء في ذلك بعد اتفاقهم على جواز اجتهاده فيما يتعلق بأمر الحرب
والمعاملات فتنازعوا في بعضه وهو الاستعانة وأكثر المعتزلة والمتكلمين الاجتهاد وليس حظه وانما حفظ
الوجوه الظاهر لا غير والمأثور في الاجتهاد لغيره من الامنة لقوله تعالى وما أسقط عن المؤمنين ان هو الا وحشي يوم
اجزله لا سقوا الا عن الوجوه الحكم بالاجتهاد ليس بوجوه فيله يصدر عنه ولأن الاجتهاد تحتل الخطأ ويجوز
المخالفة فيه ولا حكمة في ذلك لانه لا يجوز مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقين من الاحكام ولأنه صمد بعد نصيب الشرع
ابتداء من جهة الله تعالى فان الشرع حقه فإليه نصيبه وذكره بالاجتهاد بالبرهان لا ناله الخطأ لا يصح
لذلك فانه ليس من جهة النبي يقبل الشرع ابتداء بخلاف أمور الحرب والمعاملات فان ذلك حقوق العباد
المطلوب منه دفع الضرر أو جبر النفع لا انتظام المصالح فيجوز منه الزلل ولأن المصير إلى الزلل في الخطأ
الخطأ عند الضرورة المعجز عن دليل حتى لم يجز سحر وجود النفع ولا ضرورة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وجود الحق
في حقه ويستغنى عن الاجتهاد ولأن استغفاله بالبرهان يوجب التسليم إذ فيه زعم انه بعض الشرع من
لقد أنفذه وقال الجمهور العلم في احكام الشرع لوجوه الراي جمعاً وهو قول أبي يوسف ومالك
والشافعي وعامة الحديث لقوله تعالى تعدوا فاعتبروا يا أولي الأبصار لا اعتبار بالبرهان
والنبي صلى الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واصفاً لهم سره فكان أدخا في هذا الخطأ ولقوله تعالى
فمنهم من هاهنا سليمان الى الحكومة لكنها مدلولاً عليها نقوله اذ حكماً في الحرب وكان ذلك طريق

الاجتهاد دون الوحي لان ما كان بالوحي فداود سليمان سوا فلما خسر سليمان بالفتنة
 العظمى بالارايه ولانه لو كان قضاء او بالوحي لما وسع سليمان رحله ولما خالف ومدح عليه علم
 انه كان بالارايه وقيلما اجتهد وكان اجتهاد سليمان اشبه بالصواب رجوع داود الى اجتهاده قبل
 الحكم باجتهاده نفسه اذ لا يجوز تقصير حكم الاجتهاد وبعد ان قال انفسهم باجتهادهم وقدر حكم داود
 بالارايه بين الخصمين اذ تسودوا المحارب حيث قال لفظ ذلك بسؤال فيجيب الى ما جاء وهذا بيان بالنياس
 الظاهر ويلزم من جواز العلم بالاجتهاد حتى سائر الناس علمهم جواز العلم حتى السليمان واستدل
 ابو بصير بن يعقوب بقوله لتحكم بين الناس بما اراد الله وحبه الاستدلال به كإقراره ابو علي الفارسي
 ان الارايه اما ان يكون من الارايه هو الاجتهاد او من الرويه بمعنى الابصار او بمعنى العلم لا جاز ان يكون
 من الرويه بمعنى الابصار ولان المراد بما اراد الله هو الاحكام وارهة العبيد الاحكام لا تصور لان
 الاحكام غير مبصرة ولا جاز ان يكون من الرويه بمعنى العلم لانه حسد يكثر الارايه معناه الاعلام
 وهو مستعد الى بلش مناعه فيجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الصبر الرابع
 الى التوصل وهو حكم الملقون فتعين ان يكون من الارايه فالجواب بما جاء الله كرايا واجيب بان معناه
 الاعلام وما مصدرية لا موصوله فلا ضمير في المفعولين من باب علم واستدلوا انفسا بقوله
 تعدوا وشارعهم في الامراض بالمشاوه وذكرنا اننا كنتم في حكم غير مضمون بل مجتهد فيه غير مضمون عليه
 لان المنصور عليه متعين للصلوب لا يحتاج الى المشاوه ويقوله بقوله نعم عرف الله عندكم اذ كنت لهم
 لهم عاتبة على ذلك ولو كان بالوحي لما تعاتب عليه ويقوله علم نعمة الوداع حين امرهم بالحقه وبق
 عما احرامه الاستقبال امرهم بالاستدلال في سقوت الهدى لو كان سقوت الهدى بالوحي لما استقام
 قوله سقوت الهدى قوله والصحيح عند ابي المختار عند اكثر اصحابنا ان السمع مأمور بان يتظار الوحي
 ثم العلم بالارايه عند انفسه من الانشطار لان السمع معصوم من الزلل على الخطا فاذا اقر
 الله تعالى على ذلك علم انه حق فكان حجة قاطعه كالشاهدين بالوحي فله يجوز مخالفة ذلك بخلاف
 غيره من المجتهدين فانه غير معصوم في القرار على الخطا معجوز مخالفة وهذا كما لا الهام فانه حجة قاطعه
 في حق السمع دون غيره وانما امر بان يتظار الوحي لانه ملزم بالوحي الذي يغني عن الارايه وعالم
 لهول عدم خلوه عن الوحي فالمصير في الرويه للضرورة فوجب انتظار الوحي الذي هو الاصل فاذا لم
 يوح اليه بعد انقضاء مدة الانتظار كان ذلك دالا على علمه الا ان الاجتهاد كما لا يخفى لا يجوز ان يعجز
 بالشمع موضع غلبه طنه وجود المارة الاجتهاد الطلب قطع الرجاء عن الوجدان وكان انتظار الوحي

في قوله مثل طلب النظر النازل الذي اخفى في حق غيره من المجتهدين ولان اجتهاده لا يتخذ القرار
 على الخطا وان كان محتله ابتداء الوحي الظاهر لا يحتمل الخطا اصله ولا بقاء فله يصار الى
 الاجتهاد الا بعد يأسه عن الوحي الظاهر ثم قيام مدة الانتظار بمقدرة ثلثة ايام وقيل
 بغير الغرض في المادة كانتظار الوحي الاقرب في النكاح مقدرة بغير الكفو واما ما قيل من قوله وانطق من السوء
 فضعفت فانه نازل في سائر القرآن ردة الزعم الكفار القائلين بانه افترأ من عنده فكان معناه
 اي ما سطق به قرانا فهو وحي لا عن هو ولا ليس معناه ان جميع ما ينطق به كذا وكذا وليس سلم
 اعتبار عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس وحي فكم من ناطق وحي لا عن هو
 والمجاز الاجتهاد في امور الجهاد الذي هو محض حق الله تعالى لا علمه فكيفه فلا يجوز ان يكون
 الاحكام اولى بعدم الفارق قال وما يصح من سنة نبينا صلى الله عليه وسلم من قبله قبلنا لا يلزمنا
 الى نواه ونحن منهم بين اقول وما يصح من سنة نبينا صلى الله عليه وسلم من قبله لانه لما صارت شرعه
 بتقريره كانت من بعض سنة وانما اخبر للاختلاف في كونها شرعه له اولا فقال بعض اصحابنا
 وعقلنا فقيه اكثر المتكلمين ان سراجا من قبلنا لا يلزمنا حتى يقوم الدليل بقوله نعم لكم احسانا منكم
 شرعة ومنهاجا اي طريقا واصحابنا معكم فيها فهذا يقتضي كون كل نبى داعيا لامته الى شرعته المنخفضة به
 واعتبار بالشرع الماصية فان الاصل في الشرايع الماصية المضمومة الى الدليل لان معناه النبى عليه السلام
 ما بالناس حاجة اليه في الحواجج الا زمان لا خله في المصالح باخذه في الإيمان والممان فاذ لم ينشئه شرعيه
 رسول بعث اخر شرعه مسانفه لم يكن بعثه فانه فليس ان الاختصاص هو الاصل الا ان
 في الشرايع الماصية بعضها مع بعض كانت مختلفة مختلفة بمكان دون مكان اخر زمان ولا مثل شعبي كانت
 شرعة مختصة باهل دين واصحاب الائمة وشريع موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل لم يكن احد ما تابعا
 لشرعة الاخر وقال بعضهم سراجا من قبلنا بلزمنا الا ما شئنا من شرعنا بقوله نعم لكم احسانا منكم
 اقتله امر النبي علم بالافداء بعد انهم الهدى اسم يقع على الايمان والشرايع فيجوز عليه انشاء شرعهم قوله نعم لكم
 احسانا منكم والصلوة عند الجهود اصحابنا وعامة ان فقيه وطائفة من المتكلمين ان سراجا من قبلنا يلزمنا
 كالقول الثاني لكن بشرط ايد وهو انما يلزمنا اذا اقتضاه وروى عن ابي الحسن عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم
 بقوله نعم لكم احسانا منكم انما هو صريحنا في عبادنا اشار الى الارشاد هو صريحنا في عبادنا ومخصنا به ولم يسن
 بالالوارث فيعجز به لنبين ومضاف اليه القول صلوا كما موسى جبالا وسموا الا اتباعا والحق نعمكم
 الحكم بما امر الله فاولئك هم الافراد وفيه اخر فاولئك هم الطائفة انه اخر فاولئك هم القاسم ودوجه

الكلام

التمسك ان الله تعالى قد علم كافرا وظالما وفاسقا في الايات المذكورة ومعلوم
 ما كانوا يستعملون من العلم والحكم بما في التوراة والانجيل والاسفار العبرية علم الله تعالى شرعه لرسوله
 على انه لم يعتقد على انها صارت شرعه لنا فقولنا كرامة الله تعالى كرامة في هذا العلم والجلال شرعه
 من قبلنا صارت شرعه لنا اذا اقتضت وروى اجتهاد محمد على جوار القسم بطريقها بما في كتاب الله تعالى
 تحفة في علم ونبهتهم ان المأثم من بينهم والاحتياط في مقاسمة المنافع بان يكون الدار او الفرض مشتركين
 اثنين فيسكن هذا شرا او يستقر ارضه شرا ولا خسر شرا اخر فاستدل بالاية على جواز مثل هذه القضية
 فلو لم يصح شرايع وقبيلنا شرعنا لما جاز استدل به واستدل ابو يوسف في جواز جريان القصاص في
 والاشي مؤلفه معلوم كقوله عليهم فيها ان النفس بالنفس فثبت ان المذهب عند هذا يدل على استلال بيان علمنا
 بشرائع من قبلنا وكذا استدلال ان في قوله بوجه العلم اليهود حكم التوراة بما وجوب الرجوع الى اهل الكتاب
 ولم بشرط الامان لاحصان ابراهيم انه صار شرعه لنبينا مستقره وقوله انا احق باحيائه سنة اما قوله فاذ
 على ان في توافقنا ذكره ونحن لا نكره فعله في الا انا نقول في ذكر شرط الامان لاحصان المؤمنين
 اذ الزيادة في نسخ عننا كما مر وانما شرطنا صورة شرايع شرعة كماله ان يقص الله تعالى علينا او يورثنا
 لانه لم يبق الا اعتماد في مقام كتمانهم مجوز ان يكون في قوله ما حرموا ولا نهم يمتنعون في ذكر لفظ حرموا
 لشرعنا فيجعل انهم يعلمون انهم لم يثبت عندهم ولا يزدون ومقصودنا في ذلك فلا بد من السوت لنا على
 كتمان الكذب وهو اخبار الله تعالى بغير علم ولا بعتر بغير اسم منهم لانه يثبت في كتابهم وسمع خطا عنهم
 فلا يغيبه قال وما يفتح به خفيه بالجنة الى قوله ولا منزهة ذكر اقول وما يفتح به خفيه ختم الله
 الصحابة لانه لما كانت شبه السماع والنبى صالحة في قوله الصحابة ان يفتح به خفيه ختم الله الخفية
 في الرتبة التي في العدل ان قوله الصحابة ليس بحجة على صحابي اخر واحتملوا في كونه حجة على من بعدهم من المجتهد
 فقال الكرخي وجماعة من الصحابة بنحو تقليد فيقال يدرك بالقياس مثل تقدير اقل الحيف والظلم وغيرهما
 لان الجارية في العقل لا طريق له ولا بد له من دليل ولا مدخل للدار فيه اذ الغرض من الامر بالدار فيعبر السماع
 انتهى في محله واما فيما يدرك بالقياس لا يحج تقليد لانه اذا كان ما يدل بالقياس لم يسمع الجاهل السماع
 وكان القول بالدار والاهل جتهل مشهورا في الصحابة فالظاهر انه يتكلم بالاجتهاد في الاجتهاد في كسبه
 المجتهد لعموم قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار وان كل مجتهد ظلي وبصير فاحتملوا الخطا في اجتهادهم لكونهم
 غير معصومين عن الخطا في التوراة عليه كسائر المجتهدين في الدين فلهذا لم يرد اسر الصواب
 والخطا في تقليدهم لا سنوا الراسخين والصحابة وراي غير من المجتهدين في الاحتمال اي في احتمال الخطا في الاجتهاد

في التوراة

مجتهد تقليد الصحابة

ما لقياس

منها وقال الشافعي في القول الجديد لا يقلد احد منهم اصلا بل سوا كان موافقا
 او لا يدرك لا وجوبا ولا جوازا وكان يقول في المقدم بتقليد وجوب بعض افعاله
 التقليد من غير وجوب استدلال في ما استدله الكرخي وبانه لو كان قول الصحابة
 حجة لدمي الناس اليه كدعائه الي قول النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن عمر بن الخطاب عنه انه كتب الى شرح
 ان اقتضت بكما به الله لم يستعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم يدريك لم يقد بدار وقال ابو سعيد البرقي
 ان تقليد الصحابة واجب يترك به القياس وهو المختار عند جمهور الصحابة قالوا
 هذا العلم وجوب تقليدهم اذ ركن مشائخنا ولهذا قالوا بفرعية المفضضة عند الخاتبة
 وبعدم انتفاء الظاهر في الخارج النسخ من غير السبيلين ما لم يسدوا ويتجاوزوا في موضع
 يلحق حكم النظم وتتركوا القياس فيها ايضا الصورتين المذكورتين بقول ابن عباس فان
 القياس يقتضي عدم فرضية المفضضة عند الخاتبة كما هو مذهبنا في القياس على
 الصور والامتناع من محرم العلم وانه لم يسد كما قاله زعفران عنه بالقياس على السبيلين
 وكذا قالوا بان الاعمال القليلة هو لا غناء ما دونت صلوات لا يمنع القضاء بقوله
 عمار والقياس ان كقضا علمه اذا استوعب الاعمال وقت صلوات كمال لم يفتي العجزة فاشبه
 الجنون وكذا ان كوا جواز الاقرار لوارثه بقوله ابن عمر بن الخطاب عنه والقياس يقتضي صحة الاقرار
 لوارثه لانه انما يارحق ثابت بترج جانب الصدق فيه فصار كالاقرار لاجنس وبوارث
 آخر وبودعية مستهلكه للوارث فلهذا قيل على انهم قالوا بوجوب التقليد هذا التفسير
 ما في الكتاب وفيه بحث اذا سلم انهم قالوا بفرعية المفضضة عند الخاتبة بقوله ابن عباس وتروا
 القياس بل الحديث وهو قوله علمه انما وافق في الحديث ويستأنف فيكون هو وكذا
 لا سلم انهم تركوا القياس بقوله ابن عباس في عدم انقضاض الظاهر ما لم يسد بقوله
 علمه لم الصورة من ساد وكذا لا سلم تركوا جواز اقرار المريض الذي هو القياس بقوله
 ابن عمر بقوله علمه لا وصية لوارث ولا قرار بالدين والاحاديث الستة المذكورة في
 الهداية واستدل المصنف بما هو المختار وهو قوله ابن عباس في وجهين احدهما ان
 احتمال السماع راجح قول الصحابة لان الغالب من حاله ان يفتي بما سمع وانا يفتي بما راى
 لضرورة فقد السماع بعد المسامحة مع الاقرار واستكشاف الجزم ولا شك ان ما فيه
 احتمال السماع من جهة الرسالة مقدم على محض الدلالة وذكر الاحتمال هو الراجح لان اكثر افعاله

مسموع فيلحق النادر بالغالب لا يقال لو كان مسموعا لاسنده الى العلم اذ التبليغ
واجبه وكتان ما ثبت عن النبي عليه السلام حرام فسكوته عن الاسناد دليل على انه نبي الحكم على
دائه لانا نقول قد ظهر من عادتهم السكون عن الاسناد عند الفتوى مع وجود الخبر
بانه ومرة الاسناد وليس هذا من الكتمان الواجب عليه عند السؤال فان الحكم دون
مستنده الا اذ اسئل عن ذلك فحينئذ عليه الاسناد ولا يقال يلزم من هذا التقديم شبهة
السامع على القياس وقد تم القياس على حقيقة السامع في محو حدث المصراة وهذا ما
طاهر الانا نقول ليس كذلك لان المراد بالصحة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم وروايت
المصراة غير الفقهاء منهم فانه قد انما وقع في سلكنا ان المراد الكثرة لا حقيقة ايضا
لان القياس انما تقدم على خبره لا بشرط كون الراوي عن فقيهه وبشرط استدا بالبرهان
بالكيفية لا مجرد حشر المصراة الوجه الثاني ان قول الصحابي وان كان صادرا عن الراوي ولم يكن
محمولا على السامع لا وجه الاول ولكن في العلم اقوى واصوب لقضاء اصالة نفس الراوي
لانهم شاهدوا ما ورد النص من احوال التبريد وعرفوا اسباب النزول وفيه نزاع شاهد
والنبي علم في بيان الحوادث وناووا عن بركة صحبه وكانوا في القبول لهم زيادة حرص
بدل الجمهور كنيذ الحق المقصود وزيادة احتياط في حفظ الاحداث وضبطها والتأمل
فيما لا تقتضيه عامة السامع ففهمه المحتاني فيرجح رايهم على راي غيرهم وبه تنبئين ان
احتمال الخطأ في رايهم اقل وعند تعارض الروايتين يؤخذ بالراجح واثن لم يدع المجتهد
دائه اشارة الى الجواب عما يقال ليس للمجتهد بقلده غيره وان كان افضل منه لا يستوار الراوي في الاجتهاد
كما هو الحكم في الصحابة من المجتهدين وقالوا في السلف ومعه لا يدع المجتهد في زماننا لايه
لما ائتمروا هو مقدم عليه في الاجتهاد فله عصف لوجود المساواة بينهما في الحال والمعز
طريق الاجتهاد بتقدير الجواب ولا بالمنع بان يقال لا نسلم انه لا يجوز للمجتهد بقلده فهو
افضل منه فانه قال ابو حنيفة اذا علم المجتهد ان مخالفته الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه
مقدم عليه في العلم وان لم يكن في الصحابة فانه يدعي رايه لانه هو اعلم منه كالعلمي يدعي رايه
لانه المجتهد بنوعه بتقدير التسليم لا ذكر فاما تنبيه ذكر المجتهد من غير الصحابة لوجود
المساواة بينهما مع معرفة الاجتهاد ولكن هذه المساواة لم يوجد من المجتهد الصحابي وغيره
من المجتهد من هذا ذكرنا ان في السلف في بعضها في الحال لا محقق فانهم شاهدوا استنباط الشريعة

سعدوا في الوحى واما وصل اليهم الى غيرهم خبرهم وليس الخبر كالبيان على ان النبي علم لهم
قال اصحابي كالنجوم بايهم اقدمت وتلم يوجد مثل هذا في حق غيرهم ولا يلزم بومل
الصحابي جواب عما يقال ان ما ويدر الصحابي عن مقدم علمه او بل غير مع وجود اسباب الرجح
لها وبله فلان لم يعتبر التراجيح المذكورة في تاويله وكذا لم يعتبره احتياطه بتقدير الجواب
بالفرق بين النبي وبين غيره ان التاويل انما يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني
الكلام ولا منزلة لم في ذلك على غيرهم من عرف اللسان واما الاجتهاد فاما لكونه بالتأمل والنظر
التي هي اصل احكام الشرع باستنباط المعاني المؤثرة وذكر كسلف باحلال احوال المستنبط
ولا جلة ظهرت لهم المنزلة بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم من لم يشاهدوا لتأيد ان يقول
لانهم انه لا منزلة لم في معرفة وجوه اللغة ومعاني الكلام على غيرهم فان القرآن ينزل بحسب
تفاهيمهم فتعلم عرف بوجود استعمال الكلام في غيرهم فيكون تاويلهم ارجح من تاويل غيرهم قال
وقد اختلف علماء اصحابنا في قوله عند بعض ما نحن دون السمع اقول قد اختلف على
اصحابنا المتقدمين كاي حنيفة وصاحبه في هذا الباب في تقليد الصحابة فقد روي عن ابن عمر انه شرط
قد راس المال بسميته فيما اذا كان راس المال مساويا كما هو من ذهب الى حنيفة وخالفه صاحب الراي
وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف من العيان والاعلام يصح بالعيان والتسمية بالاجماع
فبالاشارة اولى فعلا بالقياس ولم يقلد ان عمر في ذلك وروي عن علي بن ابي طالب انه عمن الاجتهاد
لشرك وهو الذي لم يستحق الاجر الا بالعدم كالحناط والقصار اذا ضاع ما في يده سبب على
الا حترار عنه وهو قول صاحبه وخالفه اي خالف الراوي عن علي بن ابي طالب ابو حنيفة بالراي يقال
انه امير فلا يفتن اذا لم يتعد كاجر الواحد والمودع ولم يقلد علي بن ابي طالب في ذلك بل اخبر بالقياس
وروي عن جابر وان معوه لم يفتنهما ان الحامل لا يطلق بك سنة بل وللهة وهو قول جابر وخالف
ابو حنيفة وابو يوسف ما روي عنهما بالقياس فانها قاله الحامل يطلق بك سنة في السنة في سائر الارب
والصغيرة لان الحنفية حق الحامل غير جواي زمان الوضع كانه حق الصغيرة اي زمان البلوغ ويجوز
ان تعلم الشريعة حقها مقام الطهر كونه زمان تجدد الرعية بخلاف مهتدة الطهر لرجاء الحنف
في حقها ساعة فصاعة فعلا بالقياس ولم يقلد جابرا وان مسعود روي عنه انها وقد اتفق
علماء فلهذا في سهم ان قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس مثل المعاد من الشريعة التي لا يعرف
بالراي فانهم قدروا اقل المعز بعشرة درهم تسكنا بقوله على بن ابي طالب وقد رواه اقل الحنفية ثلثة ايام

واكثر بعشرة ايام متساكاً بقوله اسرى لسه عنه وقدره اكثر النفاس باربعين يوماً بقوله
عثمان بن العامر السقي واخذوا بقوله عاثة في تقدير اكثر مدة الحمل بسنتين فانها قالت
لا ينفك الولد في البطن اكثر من سنتين ولو قدر رطل مغزل والمدايا لتفادى الى لا يثبت بالبرهان
ما يثبت الحق الله تعالى استداره عن غير تردد بين القليل والكثير كقادر اعداد الركعات في
الصلوات ومقايير الحدود ومقادير النصب في الزكوات فاما ما يردد بين القليل والكثير
او يكون له اصل في النسخ يقاس عليه فيجوز ان يثبت بالبرهان قدر ابو حنيفة مدة البلوغ بالسنة
ثمان عشرة او تسع عشر سنة كقوله باب الفرق بين القليل والكثير فانما يعلم ان اربع عشر
ليس بينا بينه وبين اربعين سنة والتردد فيها من ذكره فلو كان هذا استعمال المراد في ازالة التردد
كعرفه بهذا المثال في مقدار سنة الفقه فان للبرهان مدخل في معرفة ذلك كما الوجه الذي قلنا ولذلك
قدر ابو حنيفة مدة منع المال من السفينة خمس وعشرين سنة فانه تقدير قال فينا انتم منهم من شأ
فقد فعلوا اليهم اموالهم في ولا ياكلوها اسرافاً وبداراً ان يكبروا فاحتجنا الى معرفة الكثرة
وجه موهوب من الرشد وذكر ما يعرف بالبرهان تقدير ابو حنيفة ذكر خمس وعشرين سنة لتوهم
صيرورته جدا فيها ومن صاده اصله فقلنا ما هي الاصلية فيبقينا له نصفه الكبير وكذا قدره
ابو حنيفة ومحمد مدة ممكن في الرصد في نفق الولد باربعين يوماً فانه يمكن في نفسه بساعة او ساعتين
بعد الولادة ولا يمكن سنة او اكثر فوقع التردد بين القليل والكثير فاعتبر البرهان فيه بالنظر على
اكثر مدة النفاس فاما حكم ظاهراً في البرهان في شرحنا حشر دلو الموت مثلاً فارة فقد عرف
اما ما دار الصحابة او هو في باب الفرق بين القليل والكثير كما ذكرنا ولذلك بقدرهم الغدير العظيم
بعشرة اذ في باب الفرق بين القليل والكثير اذا قلنا حنيفة يتخير في الاجماع والكثير لا يتخير
بالاجماع فوقع التردد بينهما فعرف بالبرهان في عدم خلوص النجاسة الى جانب آخر بالتقدير الذي ذكرنا
قال وهذا الاختلاف في الاثر **اقول** وهذا الشارة الى تحريم موضع الخلاف وحاصله ان
تقليد الصحابة واجب اجماعاً فيما شاء فسكنوا مسلمين اذ درجته حنيفة درجة الاجماع السكوني اذا
كانت الحادثة مما لا تحتل الحقا واشتهرت فسكنوا ولم يخالفوه ولا يجب تقليده اجماعاً فيما ثبت الخلاف
بينهم واختلفت في غيرها وهو مما يعلم اتفاقه ولا اختلاف فيه ثم انهم اذا اختلفوا في شيء فان الحق لا يحد
اثر لا يتجاوز عن اقل ويلزم بالحق في اقل ويلزم بان يكون احداً واحداً ولا يملك باطلاً لا يسطر جعفر
اقاويلهم ببعض آخر باعتبار التقاض في لفظ الكافي السنة بالتعارض لانهم لما اختلفوا في شيء ولم

بحر الحاجة بينهم بالحدث المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم سقط احتمال السماع من النبي صلى الله عليه وسلم ان لم يكن
يعظم الحدث المرفوع لاطهره واتقاد الباقين وارتفع الخلاف ولما استمر الخلاف في تحريم
لكنه متمسكه الاجتهاد بالاراد من السماع فصار دعاء من اهل المكنة من وجوه القياس وذكر لا
يوجب المنوط بالتعارض بل رجحان المجتهد بما يغلب على ظنه صحته بالترجيح فاذا تعذر الترجيح
بعد المجتهد بانها سماعاً على المصواري احد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالبيان في من بعد الا بالليل
فوقه على ما مر في باب المحارضة **قال** **واما** التابعي الى اخره **اقول** **واما** التابعي فليكن العلم
ان التابعي وهو الذي صحب من صحب النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يبلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة ولم يزل اجمع الفتوى
لا يجوز تقليده بالاتفاق وكان مساوياً لساير اهل الفتوى من الامة وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة
كشرح وصروق فاختلف في جواز تقليده فقال بعض مشايخنا لا يصح تقليده لانه دون الصحابة لعدم
احتمال السماع في حقه ولعدم مشاهدة احوال التزديد ولعدم ترجحه لصحة السماع في عدمه في
حقه سبب الترجيح الموجودة في حق الصحابة فلا يلزم من جواز تقليد الصحابة جواز تقليده وقال
بعضهم جاز تقليده لانه لما ادرك عصر الصحابة اجمعهم في الفتوى وسملوا له اجتهاده وصاروا من
لعدم انكارهم عليه فانه روي انه سئل عن مسئلة مسلمة مسلمة اموالاً الحسن
وقد صح ان علياً تخالمه الى شرحنا في درجته عرفنا انه يدهود في فائز الفكر الموهوب فطلبنا من عده من علمه
فقلنا له قبحه مولاه والحسن ائنه فقال شرحنا اما شهادته مولاه فقد اجرتها الكثرة اما شهادته انكر
اخرها كروكان في مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادته الولد لولده وخالفه شرحنا في ذلك ولم
نكره عليه على رضي الله عنه وسلم الذي روي عن اليهودي بن يقطين ان اليهودي قال سبحان الله امير المؤمنين
مستى الى ان في الذي ولده فقص عليه لمن هو محتال في لونه فريضة به فدل على صحة دينهم واعرف
بانه الذي روي له وقال صدقت يا امير المؤمنين خذوا حكمي ثم اسلم على يده فقال له على رضي الله عنه هذا الامر
لكم وهذا الغرض ايضا وجاد اسلامه وكان معه حتى قبل يومه من خالف مسروق بن عيسى
في التذرية في الولد فانه روي ان ابن عباس سئل عن التذرية في الولد فافتي ان يجب عليه ذرية في
الابراذ في دية وافتي مسروق بوجوب ذرية في شاة فبلغت الى ابن عباس فتواه فخرج اليهم وقال
لا يمشي اير مسروق في القولا ذروا بيان عن ابي حنيفة فانه روي انه قال هو رجل اجتهاد وامن
رجل يجتهد وهو طاهر المذهب وقال ما جانا من الصحابة في فعل الراس وما جاء من التابعين في اجتهاد
في النوادر يعلم عنه انه قال كان ائمة التابعين في زمن الصحابة وراحمهم في الفتوى فانما تقلد لهم لانه
لما سئلوا له الاجتهاد وسملوا له فتواه صار مثلهما والله اعلم

باب على الصلاة **الاول** لما فرغ من بيان الاصل الثاني من اصول الشريعة وهو الشريعة
 في بيان الاصل الثالث وهو الاجماع وقدمه على القياس لكونه اصلا بالنسبة اليه فانه قد سبق
 منه ثم الاجماع لانه له معنيان احدهما العلم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجتمعوا على كذا
 اي عزمتم عليه قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه قيل فعمل هذا اذا لم يبق من اهل الاجماع
 الا واحد اطلق على عزيمة الاجماع وثانيها الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه
 فعلى هذا لا يسمى قول الرسول اجماعا بل اتفاقا كل طائفة على امر يسمي اجماعا لغة ولا جاع في
 اصطلاح اهل الاصول هو اتفاق جميع اهل الملوك والعقد اي تعلق المجتهد من زمانه بمحكمة الكلام
 في كل عصر حكم شرعي قد يعجز العلم الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم يقتد بل قال على امر حتى
 نعم الحكم الشرعي وغيره **فادعاء عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة قطعية** موجبة للعلم كرامة كونه
 الامة خاتمة شرعا ولهذا لم يترجم في سائر الامم وقلة النظام والقاسائي في المعاصرة والمخارج
 والارادوا في السير بحجة اصلا هذه الامة المكتسبة على صاحب المنزلة الشرح ان النظام
 والقاسائي فالامامة حجة لكنه غير موجبة للعلم بل هو حجة للعلم قالوا لان كل واحد منهم اعتدوا
 له بوجبه اذا كان في كل واحد منهم علم الانفراد لا يوجب العلم لكونه غير معصوم فكذلك اجماع
 لان لا يوجب العلم اذا اتفقت بما لا يوجبها لا بصير موجبا للعلم واتفقوا على الاجماع ليس بحجة
 مما ستوقف صحة الاجماع لوجود الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لعامة العلماء الكتاب والسنن
 اما الكتاب فتقوله تعالى ومن يتفق الرسول او الجماعة ولا يطيعه من بعد ما ينزل له الهدى في شئ
 غير سبيل المؤمنين فله ما اتولى ونضله جهنم وسائر ميسر اي يجعله واليما اتولى من الصلاة
 ووجه التكرار انه تعالى جمع من مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين التوحيد ولا شكر ان
 مشاققة الرسول وحدها يوجب التوحيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لم يكن حجة
 اي مشاققة الرسول فايده لانه لا يحسن الجمع بين المحرم والمباح في التوحيد فكان الكلام حينئذ
 كما لو قال لا يتفق الرسول وبالكثير فدل ان كل واحد من المشاققة والاتباع حراما فاذا كان اتباع
 غير سبيل المؤمنين حراما يوجب اتباع سبيلهم واجب فيكون اتباع الاجماع واجب واليه اشار المصنف
 استجاب لقوله جعلنا للذين كفروا عقابا عسيرا فانه لما علم انه مقتضى ان مخالفتهم ليس مستغفرا
 النار بل هو احد شرطه وهو ليس كذلك بل كل واحد من المشاققة والخالفه سببه مستغفرا لا يستجاب النار

اي اتفاق

الاجماع

وقوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه فانه مقتضى ان مخالفتهم ليس مستغفرا لا يستجاب النار
 به انه تعالى اخبر من خيبتهم بكلمة التفضيل فان لفظة الخير مع التفضيل فدل على النهاية
 في الخيرية وهو توجب الحقيقة فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لعدم الواسطة
 قال الله تعالى فماذا اجمع الحق الا الصلوة ولا شكرت الامة الصائين لانك فوجرت الامم والله تعالى
 وصلىكم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على امر بشئ يكون ذلك معروفا
 واذا انفوا عن الشئ يكون منكرا فبذلك اجماعهم حجة اذ لو اجتمعوا على الخطا لما نال الامر بالمنكر
 ونهاهين عن المعروف وهو خلاف مدلول الآية واعتزض على الآية لا وان التوحيد على البناء
 غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاققة الرسول والمشروط باقتناع عدم عدم الشرط سلمنا انفراد
 اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوحيد غير ان يكون مشروطا بمشاققة الرسول لكن سبيل المؤمنين
 هو الكفر ونحن نسلم ان المشاققة والتكفير متعاينان بالعقاب وذكر لا يلد لغيره وجوب اتباع سبيل
 المؤمنين مطلقا سلمنا ان سبيل المؤمنين ليس الكفر لكن الامم في المؤمنين لا يتفق فيسناد
 الجميع وجميع المؤمنين كل امر الى يوم القيامة وذكر لا يدل على ان ما وجد من اجماع كل عصر حجة
 على المؤمنين في المجتهد من غير المجتهد من غير داهين وما دونهم داخلين في الآية غير ذلك عليه
 سلمنا بان المراد بالمؤمنين المجتهدون في كل عصر لكن السبيل مقرر ولا عموم له فلا يقتضي اتباع كل
 سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع فما فعلوا من المباحات ولكنهم مضوا على الاباحة
 دون الوجوب ولو وجب اتباعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه
 لكانوا قد اتبعوا في امتناع الاجتهاد منه بعد اتفاقهم عليه وذكرنا في مقتضى التأويل
 مقتضى سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاققة او معاصية سبيلهم في الايمان والاعتقاد من
 الاسلام والذي يؤيد هذا الآية نزول في طاعة حسن سرق درعا والحق بان من تركوا العمل
 على ما ذكرنا التأويل ارجح من العمل على الاجماع لانه يلزم من العمل على ما ذكرنا العمل باللفظ من النبي صلى الله عليه وسلم
 وفيما بعد والعمل على الاجماع يقتضي ان يكون الاعمال خاضعا لما بعد وفاه النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا اجماع في حال
 حيوته علمنا ذلك سلمنا ان المراد باتباعهم فيما اجتمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بشئ
 شئ بالهدى بل قد قيل من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع حجة
 الهدى فلا بد من تقديم نيانه بدليله فلزم كون دليل الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو
 بنفس الاجماع بل غيره وغيره كان في اتباعه اتباع الاجماع اجيب بان اتباع سبيل المؤمنين مستوعب

عند المشاققة بلا حلة في حشد لا يخلو اما ان يكون التوعد لمفسد متعلقه به اولا
لمفسد لا جاز ان يكون غير مفسد لانه لو كان غير مفسد لما حسن التوعد عليه فان
ما لا مفسد فيه لا تواعد عليه بلا حلة في فتعيز ان يكون التوعد لمفسد متعلقه
بالتوعد غير سبل المومنين والمفسدة المتعلقة به ان كانت في جهة مشاققة الرسول فذكر
المشاققة كان في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبل المومنين وان لم يكن المفسد المتعلقه
به في جهة مشاققة الرسول لزم للتوعد على اتباع غير سبل المومنين ووجدت المشاققة اولم
يوجدوا سبل الطرق ودكر جمع تحريم سبل هو غير سبل المومنين لانه طريق غير المومنين
فلا يجوز تخفيضه بشئ معين وكفر وغيره بل يعكس ما كان مخالفا لسبلهم فانه لو لم يعتبر المومنين
لزم كون السبل بينهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد سبل المومنين سبل كل من
اليوم القيامة لان المومنين الحقيقة الاحياء الموجودون باعتبار ما يؤول اليه وكلاهما طريق
التجار فلفظ المومنين حقيقة انما صدق على اهل كل عصر على ان المراد من الالة انما هو المحدث
على متابعتهم سبلهم وحمل المومنين على كل من آمن في الدنيا فمتى سبطه اذا حث على اتباع سبلهم
في يوم القيامة وكون غير المجتهد مراد ان يخلو منه وان سلم خروجهم عن الالة فالعام المخصوص
حجة وحجة ان يعتبر عموم السبل لما مر قوله بلزم من قوله وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوا
من المباحات وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض فليس ادفع انتفا وقدر ممكن بان يقال الالة
وان دلت على وجوب اتباع المومنين في كل سبلهم ففعلهم المباح سبل وحكمهم بحوز التزك سبل ايضا
ولا يلزم من مخالفة الالة في وجوب اتباع النعمان مخالفتهم في اتباعهم في اعتقاد حوز التزك قولهم يتعين
تأويلها متابعتهم سبلهم في اتباع النبي علم ونزك مشاققة او اتباعهم في الايمان او في الجهاد قلنا انك
التاويلات تخصصات للسبل في غير ضرور بل لا دليل فلا يقبل ولا اعتبار لعموم اللفظ لا الخصاص
السبيل الذي وروى الالة وهو سرقة طعمه موافقة مشروط بسبق تبين الهدى الى اخره قلنا في
تبين الهدى شرط التوعد على المشاققة لا التوعد على اتباع غير سبل المومنين لا حث على طلاق المشاققة
لما عرف الهدى فان المشاققة لا يكون الا بعد تبين الهدى ومعرفة سبل الهدى ولا يعرف ذلك
بوصف بالمشاققة وايضا سبل الاحكام الفروعية ليس شرط في مشاققة الرسول فان قيل يشرع لصدور
الرسول وحده عن كانه مشاققا وان جهل الفروع وان لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرط في المشاققة
لا يكون شرط في الحق الوعيد بالمشاققة غير سبل المومنين قبل الحق ان الالة ظاهر في وجوب اتباع الاجماع

بالايمان
لانهم هم المتصفون
بغنى ومن مات بسبب
باعتبار ما كان ولم يوجد

لا فاطمة اما لان السبل غير عام وعلى تقدير العموم فهو مخصوص ببعض البعض واذا لم يكن
لا يصح التمسك به في كون الاجماع حجة اذا القطع لا يثبت كونه حجة قطعية بل يلزم ظني
والا فربما ان تستدل في كون الاجماع حجة بالسنة لكونها اذ اعلم العرف من بعض
الكتاب اذ الحديث صريح في ذكر السنة واذا كانت غير متواترة لفظا لكنها متواترة معنى
وبيانه ان الروايات تطهرت عن النقص علمه للمع بعضهم هذه الامة عن الخطا باللفظ بخلافه
على لسان الشفاعة من الصحابة كعبد الله بن مسعود والي سعيد الخدري والي مالك
والي لهريرة وحذيفة اليماني وغيرهم رضوان الله عليهم لجمعهم مع اتفاق المعنى كقولهم
لا اجتماع امي على خطا ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا مجتمع امي على الفضيلة
سالت ربي ان لا اجتماع امي على صلالة فاعطانيه ايد الله على الجماعة ولا يبالي بشدود
من شدم لكن الله ليجمع امي على ضلالة عليكم بالسؤال لا عظم من خرج من الجماعة قد ركب
فقد ضل رتبة الاسلام عن غنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية الانزال
طائفة من امي على الحق حتى يخرج الدجال لا يزال طائفة من امي على الحق حتى ياتي امر الله الي غيرها
من الاحداث التي لا يحصى كثرة وان كان كل واحد منها احادا الا ان العلم القطعي حاصل لا غافق
من مجموعها ففقد السبب تعظيم امته وعصمته عن الخطا فيكون متواترا معني فاطمة قطعا
حرواحم وسجاعة على ضرائفه عنه وكان اجاعهم على قول او فعل خفا والا لما اجتبعوا عليه ولان
هذه الاحداث لم نزل طاهرين مشهورة بين الصحابة والتابعين من بعدهم متمسكا بها فيما بينهم
في اثبات الاجماع في غير خلاف فيها ولا يكسر العلم بها الى زمان وجود المخالفين والعادة جازمة
بامتناع اجتماع الجميع الكثير مع تكرار الزمان واختلافهم ودواعيهم لا الاحتجاج على الاصل
في اسات اصول الشرع وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة وقد تأيدت هذه السنن
بطواهر النصوص فادلت لقطع وقد حدث عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد فيبطل قولهم
بان كل واحد ليس بواجب فلا يصح موجب بالانضمام قاله سدر ان الاجماع نوعان الاول
من اقرار الخلاف في كل اولي اقله دعوى الاجماع وهو اتفاق الجميع على نوعين عزمة ورضعة فالعزمية
فيه هو التكلم منهم بام يوجب الاتفاق منهم او شرع جميعهم في الفعل فيما لم يوجب بالالفعل
كحكم الزنا والزنى والامهات وسائر المحامى وتخريم المرأة وعمتها وخالتها وفيما لم يوجب
وما يجب النزوع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكره شمس الامة والناس في هذا النوع عزمة لكونه اصلا

قطعا

في باب الاجماع والعزيمة في الامر الاصل والاختصاص ففان شكل البعض او بغيره ان كان
 العزم وسكت السابق بعد بلوغ ذكر الهم ومضي مدة التامل والنظر في الحاشية وزوال حاله
 التيقية فاذا لم يظلم له مخالف كان اجماعا ضروريا لا حراز عزيمة الساكنين في التقصير امر الدين
 وقال بعض اصحابنا كعيسى بن ابراهيم وغيره كالقاضي ان يكره الباقلاني وداود الظاهري وبعض
 المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري ان الاجماع لا انعقد الا بتخصيص الكا والاشكال بالسكوت
 وحكمه في ذكره انما افق وحكمه ايضا انه اذا نظر القول في اكثر العلماء والساكنين في غير سبب
 به الاجماع وان اشتهر او اشتهر الساكنين اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع اجماعا
 بان الاجماع السكوني ليس بحجة بان السكوت محتمل لنفسه للموافق والحلاف فلا يكون دليل على
 الوفاق فلا يكون اجماع وهذا لا يثبت ان يكون للموافقة ويحتمل ان يكون للتامل وغيره من الاسباب
 كالخوف والمهابة الا يرى ان ابن عباس خالف في عمدة العول فقتله هذه اظهرت حجة على من فتنوا
 كان رجلا مهيبة فقيته ومنعني دونه فسكت عن حجة والآن اقول من سبب هيبته ان السكوت
 في المال نصف وتلث وكذا روي ان عمر بن الخطاب سئل ما في الصلابة من الغنائم
 فاشاروا وانا خير القسمة والامساك الي وقت الحاجة وعلم رضي الله عنه ساكت حتى سأل وقال ما ينظر
 يا ابا الحسن فقال اني ان يقسم مني المسلمون في ذلك واحد شاعر السهم فعمل عمر بذلك فعمله
 كحل سكونه دليل الموافقة حتى سأل ما سافهة وعلم رضي الله عنه جوزا سكوت مع كون الحق
 عنده في خلافه فلم يدل السكوت على الاجماع وكذا روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها
 بحال الرجل والشخص اليها ليخبرها عن ذلك فامسكت من هيبته ان تستطع الخبز فتاود الصيام
 فاشاروا بان لا غرم عليك فانما انت موزية اردت الا الخير وعلم رضي الله عنه ساكت فلما سأل قال
 اري عليك الخيرة فقد اجاز السكوت مع اضرار الحلف ولم يجعله سكوت دليل الموافقة حتى استظف
 لنا انه لو شدد الانعقاد الاجماع التخصيص في الكلام لا يرد الي عدم انعقاد اذ التكلم في الكلام متغير غير
 معتاد فلما سفيق في كبر المعنادة في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى فيسلم سائرهم فدل تسليمهم
 على الموافقة اذ لو كان الحكم عند الساكن محالنا لوجب ظهارة وحرم السكوت والصلابة لا يثبتون
 بذلك فان الساكن عن الحق شيطان اخرس والعقل بالهيبته والتمية باطل لانهم كانوا انظر دون
 الحق ولا يهابون احدا ولا يخافون لومة الائم وحديث ابن عباس هيبته منعني روي عن عمر بن الخطاب
 في مسألة الحول والمنافرة بينهم فما اشتهر ان محض علم عمر رضي الله عنه كان عمر بن الخطاب

انقياد الاستماع الحق من غير حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فينا ما لم اسئلكم
 رحمه الله امرا اهدى الي عيوب في لما نفي عن معالاه المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت
 قوله الله وان تبتم احدا من قنطارا فتمنعنا عما اعطانا فقال امرا خاضت رجل فخطبت
 ارجلته ورواها فيكم وقال كلا اننا سراققة من عمر رضي الله عنه حتى النساء في البيوت ولما غم
 بما حله الحامل قال له معاذ رضي الله عنه ان جوار الله لكر على ظهرها سبيلا فلم يجعله على
 ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر فاذا كانت المرأة ما كانت تحافه ويقوم معه
 الحق فكيف تخاف ابن عباس عنه تبليغ الحق وقد كان عمر يقدمه على كثير من كبار الصحابة
 ويسأل عن العلم والمدح لما عرف في ذكائه وقوة ذهنه واذن له مع اهل بيته حتى قال
 عبد الرحمن اياذن لهذا الفتى ومعنا ورواها ابن عباس رضي الله عنه فقال انه مفرق علم فاذن لهم
 ذات يوم واذن لابن عباس معهم فتا لم يفرقوا بعد اذ اجابوا رضي الله عنه فقال لعظم امر بنبيه
 اذ افق عليه ان يستغفر ويؤوب اليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن بعيت اليه نفسه
 فقال عمر ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلو موتني بعد ان ترون وليس صحيح هذا القول
 من ابن عباس فتا وليه انه اظهر العذر في الامتناع عن المناظرة مع علمه في فضل رايه ففزع
 ذكره الاستقصاء في المناظرة معه لا انه سكت عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين
 مذهبه لانه يكون ساكتا عن الحق لكن المناظرة والمبالغة فيها غير واجبة فاعتذر عن الكف
 في المناظرة التي لم يكن واجبة عليه واما حديث القسمة فانهما سكتا على رضي الله عنه
 لان الذين اقصوا الامساك والتأخير في وقت الحاجة فان الامام ان يخر القسمة فانه قد
 من المال ليكون بعد ان يسهل بنوب المسلمين ويكثر القسمة في الحال كان احسن عند عمر رضي الله عنه
 لانها اقرب الى اداء الامانة وصيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الشارة والعدالة
 مثل هذا الموضوع لا يجب اظهار الحلف في لانه خلاف قوله ليس بحرام بل هو ترك الا في كنه اذا
 قيل يجب عليه بيان ما هو الاحسن عنده ولهذا اعاد الابداع حين شغل بين ما هو الاحسن
 عنده وكذا قولهم في الامام انه لا غرم عليه كان صوابا وحسنا لانه لم يوجد في عمر بن الخطاب
 صنع ولا سبب كسامة ولكن التزام الغم كان احسن صيانة عن القيل والقال
 ورعاية لحسن الشارة واطهار العدل فلما سكت اولاه ولما استظف به في روي الوحيين
 عنده على ان السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى جازة تعظما للجواب الذي يريد اظهاره

انقضاء
باجتهاد. وذلك الى اخر المجلس وانظروا انه لو لم يستنظف عن لبس ما هو الا بالجملة قبل
المجلس المشاورة وجميع ما ذكر سندفح بما شرطنا من مضي مدة التامل فان السكوت فيها
مضي قد يكون لتأمل ما ذكر جابر واستدل المصنف بانه صح عنك اغنيان الساكنين لو كانوا
نفر السرايع فقد الاجماع عنده فكذا اذا كانوا مساويا او اكثر لو جرد الجاهل مع دليل الرجمان
وذكر ان المعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل الوفاق وهو عدم حل السكوت اذا كان غلظا زادا
لا محل لهم السكوت عن الحق بل بحسب عليهم اظهار فلما سكوتوا وجعل سكوتهم دليل الوفاق وارضا
مع انعدام مكنتهم من اظهار الحق والخلاف في قلوبهم وكثرة المخالفين فلا يجوز سكوت الاكثر دليل الوفاق
وارضا مع مكنتهم من اظهار الخلاف في قلوبهم وقلة المخالفين وفي هذا يصح الزام الشافعي وجده
فانه قال لا اجتمع السكوت في مثل هذه الصورة فيرد عليه اللهم ولكن عنده لم يقل ما اعتقد
الاجماع السكوت مطلقا فلا يمكن الزامه فالسبب الداعي الى قوله ان قوله لذكر الدليل
اقول السبب الداعي الذي يدعوهم الى الاجماع ومجملهم عليه قد يكون في الكتاب كاجماعهم على صحة
الاممات والنبوات بسبب قوله تعالى خذ من عند ربكم وصايتكم وقد يكون في السنة كاجماعهم
وجوب الدية في اليدين ونصف في احداهما وجوب الرجم على الزاني المحصن وعلى عدم جواز بيع
الطعام بعد الشرا قبل القبض بسبب ما روي من حديث سعد بن المسيب في العينين في اليدين
والشفقين والرجلين والاذين في كل واحدة من هذه الاشياء نصف الدية وما روي في
الحديث المعروف وروى بعد احسان وما روي ان عمر بن الخطاب علم من اتياع طعاما فلا يستوفيه
وقد يكون السبب الداعي الى الاجماع المعنى المستنبط منها اي من الكتاب والسنة وهو القياس
عند المحققين وقال اصحاب الظواهر لا يستعقد الاجماع في القياس لاختلاف الناس في القياس انما حجة
امر لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس المختلف فيه وحجة الجمهور وقوع الاجماع في القياس وهو
ادليل الجواز فان عارض له عنده حقا وظرف الخارج على الارض ولم يقسمها من الغائبين قال ارب
لمن بعدكم في هذا الذي نصيبا وقد استنبط هذا المعنى من قوله والذين جاءوا من بعدهم ولم يخالفوه
واجمعوا على ذلك وكانت سبب الاجماع اجتهاد عن من ليس عنه وكذا يجزى عن ابي بكر رضي الله عنه المخالف
بعد روى الله صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد وهو قياس الخلاف في الامامة حيث قال ان رسول الله
اختار ابا بكر الامر وشك وهو الصلوة بالناس حين كان النبي عليه السلام مرضا وكان ارضى الناس
وهو الخلاف فاجمعوا على ذلك وكان سبب القياس وكذا اجمعوا على ان ما نفي الزكوة وكان سبب الاجتهاد

حيث قال ابو بكر لا فرقت بين ما جمع الله قال الله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واجمعوا
على ما شارب الخمر ما بين سبب اجتهاد على فانه قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فاري عليه حد المفترى وبيان ضعف خلاف الظاهر في كون القياس غير
حجة باني في القياس انما ساء له قال لا بد من الاجماع في جامع اخر ما لا يحتل الغلط هذا اشارة
الى قول ابن جرير والقاساني من المعزلة والشبهة حيث قالوا لا يستعقد الاجماع الا عند دليل قوي
العلم قطعا ولا يستعقد خبر الواحد والقياس لانها لا يوجبان العلم فما يصدر عنها كيف تجوز العلم
اذا لم يرد لا يكون اقوى الاصل وخبر قدينا انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس فلا حاجة الى
الاعادة قال المصنف هذا الاستراط جاع لا جاع لا تحت الغلط غلط وباطل لان اجبا الحكم
بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة قطعية لم يستفد دليله من قبل مستندة وسبب الداعي
اليه اشتراط قطعته الا يبراز ان اهل الكناس اجمعوا على اشيا فكانت باطلة فلو كان قطعا
لا جرد دليله لكان قطعا في حق جميع الامم بل انما ثبت كون الاجماع حجة قطعية من قبل عينه ان
الاجازات الاجماع ونفسه كرامة لهذه الامة خاصة واستدانة الحجج الله تعالى الاحكام الى يوم
القيامة اذا ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشرعته دائمة
الى قيام الساعة فنتى وقعت حوادث بعد انقطاع زمان الوحي وليس فيها نصير قاطع واجتمعت
الامة على حكمها ولم يكن حجة وخبر الحق عن اجماعهم ووقوع الخطا او اختلافوا في حكمها وخبر
الحق واقوالهم فقد انقطعت شريعتهم بعض الاشيا فلا يكون شريعتهم كلها دائمة فيكون المثلث
في اخبارات روى وهو محال فوجب القول بكون الاجماع حجة وهذا المعنى لا يفصل شران يكون مستندة
قطعا او ظاهرا وقول المصنف لو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لكان الاعتبار بالدليل دون الاجماع
لوهو ظاهر ان الاجماع لا يستعقد عند خبر دليل قطعي كما ذهب اليه ما نحنا حيث قالوا لا يستعقد
الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الحديث المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع
لثبوت الحكم لهما فلم يبق الا انعقاد الاجماع فانه بخلافه لو كان المستند ظاهرا فانه
يصير الحكم قطعا بالاجماع وان كان مذهب المصنف كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع
في دليل قطعي باعتبار ما انعقد مستند ظني فغن قطعي او لا لانه ادعى الى الاتفاق الذي
هو كنهه وبعد ما انعقد به فائدة كون الاجماع مؤكدا للموجب الدليل القطعي منزلة ما لو وجد
في حكمه بظان قطعيان وكان قول المصنف لو جمعهم الى اخره على هذا التقدير انه لو شرط ان يكون

مقصود

للجامع فطرية لا غير كان الاجماع لغواي غير بعيد فايدة مقصودة في صورة الصور اذا التاكيد ليست
اصل بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه قد يفيد القطع ان صدر عن ظني والتاكيد ان صدر عن قطري
لكن لغوا مطلقا ثم اعلم ان اشتراط المستند للجملة قول الجمهور وجار طائفة شاذة انعقاد
الاجماع عن توقيف من الله بل توقيف وسامع بان يوقفهم الله لا اختيار الصواب بالهام وغيره
مخلوق علم صورته لم وغير مستند فاقول ثم اجماع كل عصر الى اخره اقول اراد ان يذكر فهو
اهل لا انعقاد الاجماع وحاصله ان اهل الاجماع كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة وذلك لان الاجماع
انما صار محجة بالنصوص الواردة بلفظ ائمة عقيد الخير والعدا لمثل قوله بعد وكونكم جملناكم
ائمة وسطا ايرعلا وقوله كنتم خيرة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة
ولفظ الائمة بظاهره تناو اهل العلم لكن لا تنفوا عما سقوط من لفظه كالمجانين والاطفال
وامثالهم من اهلية الاجماع فانهم وان كانوا من الائمة فقد علم انهم لم يردوا الائمة الا من تصور منه
الوفاء والخلاف وكذا المرد من سيجد الي يوم القيامة وان تناوله اللفظ اذا لم يكن التمسك بقوله
الكل من يوم القيامة لعدم كماله والائمة لا تقطع التكليف والمقصود من الاجماع التمسك
لثبوت الاحكام والتفقوا على موافقة اعتبار كل مجتهد عدل مقبول الفتوى واختلوا في اعتبار
موافقة العوام المكلف والاصول الذين ليس بفقهاء والفقهاء الذين ليس باصول والمجتهد
والمبتدع وامثالهم فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان الاجماع لا يعقد الا باجماع
الائمة خواصها وعوامها من اهل الحق والبدعة لان محجة اجماع الائمة مقتضى ان كل من خالف
من اهلهم لم يبق في الباقي بحاله والجمهور لم يعتبر اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة
اما اشتراط العدالة فلا نكح الاجماع وهو كونه ملتزما بالمناسبات اهلية الشهادة لا قاله
ولذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ونصف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لقولنا كنتم خيرة اخرجت للناس تامرون بالمعروف ونهي عن المنكر واهلية اداء الشهادة
لا مثبت الا بالعدالة لان الفسق يورث التهمة والمقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الاتباع وانما يلزم اتباع العدل المرضي وغيره لانه لا بد من اجماع الكرامة فلا بد من اجماع
موصوفين بالعدالة والفا سق ليس اهل لذلك لانه لا يوجب الاتباع ولا ان يتوقف غير الفاسق
واجب بقوله ان جارك فاسق نبيا فتبينوا واذكرونا في وجوب الاتباع وينورث التهمة لانه لا مال
محترز من اطارها فاعلم بجملة حرمته لا محترز اطارها قولنا يعقد بطلانه وبعضه افضية

نعتقد

كلام الحرمين والحق الحق العيز و زابادي معتبر في الفاسق المجتهد لانه لا يلزم تقليده
الاجماع مع مخالفة يلزم عليه لفتياد موجب الاجماع وتقليده غيره وقال بعضهم المجتهد الفاسق
اذا اظهر دليله صالحا يرفع الاجماع حله فيه والام بعد خلافه ولما صاحب الهوى فسيق
حكمه واما الاجتهاد فشرطه حال دون حال اذا الاحكام ينقسم الى ما يشترك فيه الكل ولا يحتاج
فيه الى الراي كما هي الشرايع كالصلوات الخمس ونحوها فيشرطه انعقاد الاجماع عليه اتفاق
الجميع والى ما يحتاج فيه الى راى وهو لا يدرى الا اهل الاجتهاد كتفاضل امهات الشرايع
فيشرطه انعقاد الاجماع عليه اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم والعامي ليس له الاجتهاد
فلا يمكن اهل لطلب الصواب فيما يدرى الاجتهاد فصار كالصبي في نقصان الالة والمكمل الذي
لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طرف الاجتهاد والنحو الذي لا يعرف اذلة الشرع وطرق
الاستفادة منها لمصلحة العوام عدم اعتبار خلافه لقصان الاتهم في درك الاحكام الشرعية
الا فيما يستغنى عن الراي او وقع الخلاف فيما يمتنع على علمهم كالنحو والكلام فانه يعتبر قول
كل عالم فيها هو منسوب اليه واختلافه في اصول والفقهاء فمنهم من اعتبر الفقهاء الذين ليسوا باصول
والغنى قول الاصول الذين ليس بفقهاء لعلمه بتفاضل الاحكام ومنهم من اعتبر قول الاصول دون
الفقهاء لكونه في مقصود الاجتهاد ولعلمه بمدار الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية الالاتها
وكيفية بلل الاحكام من مفسر ومفسر ومطوقها حله في الفقيه ومراعيها نظر الى وجود نوع من الاهلية
المعدومة في العوام ومنهم من لم يعتبرها لعدم الاهلية المعبرة للاجتهاد ومنهم من اعتبر بشرط
في انعقاد الاجماع كون المجتهد من الصحابة لا غير وهو مذهب دواد واتباعه واحده احدى الروايتين
عنه قالوا اذلة الاجماع مخصوصة بالصحابة اذ هي غير خارجة عن الايات والاحوال التي ذكرناها في قولنا
كنتم خيرة امة وامثاله هي خطاب للموجودين في زمن النبي ص دون غيرهم والجمهور بان اذلة غيرهم
من اهل عصر وعمر هو متساو لاهل كل عصر حسب تناوله لاهل عصر الصحابة اذ لو كانت للموجودين
وقت النزول فقط يلزم ان لا يعقد اجماع الصحابة بعد موتهم فكان موجودا وقت النزول ويلزم ان لا
يعقد خلافه من اسلم او ولد من الصحابة بعد النزول لكونهم خارجين عن الخطاب وقد انفوا معناه اجماع
هو فلم يحتج بالخطاب بالموجودين كخطاب يسائر التكليف ومنهم من اشتراط انعقاد الاجماع
الاف عشرة الشريعة اربعة واهل بيته منسكين بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويظهركم
نظمه الاجتهاد في الرجس عنهم كماله التي للحضر والخطاب حبر فيكون متفيا عنهم فقط وقوله عليه السلام

ان تارك فيكم السملين ان تمسكن ان تضلوا كتاب الله وعترتي حمه التمسك بها فله حاجته غير طاعة
من شرطه انعقاد الاجماع ان يكون المجمع من اهل المدينة فانه نقض ما ذكر ان اجماع اهل المدينة
حجه ولم يعتد بغيره غير متمسك بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي جنتها كما تنفي نيرانها
والخطا في الحديث فكان منفي عنهم فوجب متابعتهم والمخافة واختاره الجمهور وهو ان هذه الامور
زايدة على اهلية الاجماع والادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا يوجب للاختصاص شيء وهذا هو
غيرهم ليسوا بالامة ولا كل المجتهد من قبله يكون اجماعهم والجواب عن منكري ان الآية نزلت
في سنة النبي عليه لم يرفع التهمة عنهم بل عاذا ذكر سياق الآية وسببها يعني اولها واخرها هو
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعوا في شئ فمن
الشأن ان ترضوا به الى الله واليوم الآخر ذلك هو السبيل والذين كفروا في حق الله ورسوله
من اهل البيت فانه انما ذكر تخليبا للذكر وليس سلبا ان المراد به على وفاته والحسنان الاعراب
من الرجل لشركه او لا ثم لا يشيطان او لا هو او البدع والبدع والطمع على ما ذكر المفسرون فلا يصح
الاجتماع به ولما قيل ان يقولوا انهم على ما لا بد من الله فيقتضي نفى الرجوع بانواعه مطلقا عن شخص
فيدخل الخطا وغيره والجواب عن الجزاء من الاحاد فلا يكون حجة عنهم على الله ورد كتاب الله وسنتي
وان كان ورد عترتي كما ذكره مكر حله عمار واتهم جصاصين الادله وهو لا يفي كن عن الكتاب
والعتره غير متمسك به اذ السنة غير ما هو متمسك به بالا اتفاق والجواب عن منكري ما كان الخبر
وان دل على ان الحديث على المدينة لا يدل على ان كان خارجا عنها لا سفر الحديث عنهم ولا على اختصاص
الاجماع المعبر عنهم وتخصيص الحديث بالذين لا طهارت فيهم وقصدها لا يدل على استثناء الفضيلة
عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعبر بها وهذا فان ملكة على فضايلها المخصصة بها كالتب
الحرام والركن والمقام وزمزم والحج المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهي مولاتهم
ومشاعرهم وامنهم لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد عرفنا انه لا اثر للبقاع
بل الاعتبار لعلم العلماء وانما يكتفي بما ذكرنا لا يعتد بغيره في الصلابة الذين سكنوا العراق وهم
نيق في ثمانية والاسام والنبز سائر اليلد وما توابها وهو بعيدوا اختلافوا ايضا اشتراط عدد
التواتر في الاجماع حيث قال بعضهم لا يعتد بجماع قس لم يبلغوا احدى التواتر والحق انه لا يشرط ذلك واليه
اشار المصنف بقوله لا غير لقلته وكثرة لان الامة لا موصاف على جميع لم يبلغوا احدى التواتر
وكانت السميعة لغرض عصمتهم طرياقا عليهم ووجوب اتباعهم واما حكم المجتهد الواحد فيختلف

فيه من اهل الاصول فقالوا بل هو لان قوله حجة الله انما هو بوجه من الامة سواء صدق الله عليه ووجه يدل عليه قوله
ان ابراهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد واذا كان الواحد امة تناوله نفس الاجماع وبعضهم انكر
ذكر مصطلح الامة لان الاجماع يشترط بالاجتماع واقل ما يقتضيه الاجماع اثنان فصاعدا وهذا انما هو لو كان الاجماع
من الاجماع مع الضم اما لو كان مع العزم فلا توجه ذكر قوله ولا يفرق العصر من الاستنفاد انما هو
العصر من انقطاع نوبتهم لم يصير الاجماع حجة عند الجمهور وقالوا ان معنى قوله واحد وانما هو لو كان
ان يكونوا على ذلك لا احتمال رجوع بعضهم وما ظنهم الا بشهادة كما لو جردوا لا ابتداء ولو كان خلاف بعضهم موجودا
في الابتداء لا ينعقد الاجماع فكله اذا اعترض في ذلك بالرجوع والذين يدل على ان انقراض العصر شرط ما دون على صحتهم
ان قالوا انفق رايهم ان لا يتبع امهات الادلة والذين قد رايت ببعضهم انظر الخلاف بعد الوفاق ودليله
قوله ابو عبيد السلمي رايكم مع الجماعة احب اليها من رايكم وحكم وقوله عبيد دليل سبق الاجماع ولو لم يكن
الا انقراض شرط لما جاز رجوع كل من الاجماع وما روي ان ابا بكر رضي الله عنه كان يستوي في القسمة ولم يكن
بفضل وكان له فضل في السابق في الاسلام والعلم وقدم العهد والحجة عما غيره ولم يخالف احد من الصحابة في
بما لا اجماع ولا صار الامر اليه غير خالفه وفي فضل القسمة بالسبق في الاسلام والعلم وانما جاز مخالفة
باعتبار ان العصر لم ينقض فلما علم استنطاق الا نفاذ في قوله قال تعالى انما كانوا على الناس متى
حرم عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم وحجة الجمهور ان ادلة الاجماع مطلقة عن استراط انقراض فحرم
على اهلها واليه اشار المصنف بقوله لا اطلاق ما ذكرنا من ادلة الاجماع فانه اجتمع على حكم حادثة
ففي كل الامة بالنسبة اليها المسئلة وبحج عصمتهم في ذلك لان الاجماع قد تحقق فلا يعتبر نوبتهم رجوع العصر
حتى لو رجع لا يعتبر ولا في شرط الانقراض لم يفسد الاجماع ابدا لان بعض التابعين كان يراهم في القسمة
فيصير حكم الصحابة فلوله ينعقد الاجماع لحياز للتابعين الخرافة هكذا انما هو حق القرن الثاني والثالث
فيقولون ان سبب الاجماع والمنع اسهل من الرفع فيعتبر الاختلاف في الابتداء دون الرجوع في الانتفاء والجواب
عما ذكرنا انه لا منافاة بين ان يكونوا شهداء على الناس وحجهم عليهم ومن كونهم اهل حجة القسمة لا يفرق
المقصود وهو ليس بحجة لما مر بل بما كان قولهم على انفسهم اولى من قولهم على غيرهم لعدم التهمة وليس
في قولهم على انفسهم ما يدل على انه خالف الاجماع فانه قال انفق رايهم ورايهم وافقوا رايها ليس باجماع مع
ان جماعة من الصحابة كانوا سرون مع امهات الادلة في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا
اجماع وقوله في غرضه رايكم مع الجماعة دليل على ان مع عمر جماعة لان جميع الصحابة معه فلا بد من الاجماع وانما
كان الامة ان يقيم قول عمر رضي الله عنه الى قول الجماعة لانه كان يرفع قول الجماعة الا قوله على من لم يسمع ما كان

ما كان يري الترجيح بالكثرة بقوة الدليل وامام قوله خالف ابا بكر من انهما في الدورية زمان
 قبل انعقاد الاجماع وقال انما جعل في سبيل الله بنفسي وماله كن دخل في الاسلام كرافض
 ابو بكر من الله عنه انه رجع عن قوله انما علموا الله فاجبرهم على الله انما الدنيا ببلد فيقول الحاجز
 سوار ولم يرو عن غيره من الله عنه انه رجع عن قوله فلا منعقد الاجماع بدون رايه فلما انزل الامر
 في خلافة علي بن ابي طالب قال **ولا معتبر بخلافه الهوى الى قوله** واما الاجماع المروي **ولا معتبر بخلافه**
 اهل الهوى في انعقاد الاجماع والمراد به من كان غايته هواه كبعض الروافض القائلين بان جبريل قد غلط
 في تسليم الوحي الى محمد فان الله يحتمل ان يكون عليه في بعض المحبة العالمة في التشبيه لان المعتبر
 اجماع من الامة واسم الامة لا تقا ولا عند الاطلاق اذا المراد بالامة ههنا ما هو اهل هذه الكرامة
 وهي امة المتابعة دون الدعوة وكذا المراد به من كان يدعو الناس الى بدعة لانه قد سقطت عدالة
 بالاعتصام بالباطل والسفاهة فيصير متهم في الدين فلا معتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر خلافه في الرافض
 في امامته انما لا خلاف في الخوارج في خلافة علي بن ابي طالب وكذا المراد بالخارج في الهوى وهو لا يبالي بما يقول
 يصنع محبة فما انتحل من الهوى اذا ترك المسالك مستقط للعدالة واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولكنه
 هو مشهور به فقد قال بعض مشائخنا فيما يصفه ولا يعتبر بقوله كاذبنا من عدم اعتنا في الرافض
 في امامته انما لا خلاف في الخوارج في امامته عا **ابن ابي ابي** المصنف بقوله لا معتبر بخلافه اهل الهوى فما نسبوا به الى
 الهوى لا معتبر فيهما سعلق مثل مسألة القضاء والقدر وخلق الافعال وغيرها لانه انما يصفه في مخالفة النص
 الحلي في هذا فلا يعتبر قوله فيما خالف الدليل الواضح الذي وجب تضليله بتلك المخالفة وفيما سوس في ذكر بعض قوله في السند
 الاجماع في مخالفة ان كان محتملا لانه من اهل الشهادة ولهذا قبلتها دقة الاخطا في شمس الامة الاحمد عليه
 له ان كان متعما بالهوى ولكنه غير مطر له فالجواب هكذا اما اذا كان مطر له فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي
 لاحقه قبلت لادته لا يوجد ههنا فاقبل لا تنقأ ثمرة الكذب عما قال محمد في قوله عطفوا الذنوب حتى جعلوا ما
 كفى لا يتفقون بالكرامة الشهادة وهذا لا يدل على انهم لا يتفقون في الاحكام فلا معتبر في قوله ولا من لا
 راي له في هذا الباب ان لا معتبر بخلافه في الاراء ولا هو من اهل الاجتهاد بل بالاجماع بان كانت المسئلة مما
 توقف على الاجتهاد فلا معتبر بخلافه غير المجتهدين لانهم لا يعرفون هذا الباب لعدم الالزام الاجتهاد فصاروا
 كالصبيان والمجانين في هذا الحكم والجماع علم الالهية لعدم شرطه وهو الاجتهاد والامنا يستغنى عن الرأى والاجتهاد
 كاهيات الشريعة فان غير المجتهدين بمنزلة المجتهدين في ذلك لعدم الاجتهاد الى الاجتهاد في ذلك وهم الامة فيكونون
 داخلين في انعقاد الاجماع كما محتمل من قول العبد في هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اذا العام في الباقى الخالف

فقط اهل الحق والعقد بجملة فلا يكون اهل اللوفاف والمخلاف وان كان عنده صحتها لا يخفى ذلك على المجتهدين
 عادة وقد مر محقق هذا البحث فلا حاجة الى الاعادة قوله **وقال بعضهم** خلافة اولي الامر لا معتبر
 ولا خلاف الا في حاصده من ههنا الجمهور اشتراط اتفاق جميع اهل الحل والعقد في انعقاد الاجماع فلو خالف واحد
 منهم انعقاد الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري واحدا من خيرة اصحاب الرواية في بعض المعتزلة اتفاق الاكثر كاف
 في انعقاد الاجماع ولا يعتبر مخالفة الاقل قال بعضهم ان كان الاقل واحدا او اثنين ولم يبلغ حد التواتر لم يمنع
 خلافة من الاعتقاد ان يبلغ المخالفون حد التواتر منع خلافة معتد اخلا سعة للاجماع بدون خلاف ابن
 عباس في مسألة العول وان انكر الاكثر اجتهاد المخالف فلا يعتد بخلافه فيسقط للاجماع بدون خلافة ابن عباس
 في المسئلة وتخير ربوا الفضل وقيل قوله الاكثر حجة وليس جاء استدلال معتزلة في الاقل بقوله علمه
 عليهم بالسوء الا عظم وهو اكثر المسلمين لاجمعهم وبقوله علم يدايه من الجماعة فمن شذ شذ في النار
 والواحد والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شاذ معناه دليل على انعقاد الاجماع بالاكثر والاما استحقاق
 المخالف الوعيد وبان الايات والاحبار الدالة على كون الاجماع حجة وردت بلفظ الامة وليس يصح اطلاقها
 على اهل العصر وان شذ منه الولد والاثنان كما يقال في توثيق الحق الجاريد بدون راي الاكثر فكان اجماعهم
 لدلالة القبول عليه وبان اعتماد الامة في خلافة ابن بكر على الاجماع لما اتفق عليه الاكثر فكان اجماعهم حجة
 النص عليه وبان اعتماد الامة في خلافة ابن بكر على الاجماع وقد خالفه منة منهم كعلي بن عباد وسمان
 بن اسلم وغيرهم ولم يعتدوا بخلافه وبان خبر الاكثر اذا بلغ حد التواتر فيفيد العلم بتقديمه على الرأى فكذلك راي الاجتهاد
 بالاهلية انكره واعلم ان عباس خلافة ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز له ان يكون مجتهدا وبان
 قوما من الصحابة قد تفردوا بايشية ولم يمنع خلافتهم من اعتقاد الاجماع مثل خلافة حذيفة في وقت الصحوة
 وخلافه في طاعة اكل البر في حال الصوم وعدم افساد الصوم به وخلافه ابن عباس في ربوا الفضل وبان
 الجماعة اثنى بالايمان من الولد والاثنان استدلال الجفوة في كونه للاجماع حجة ثبتت بطريق الكرامة هذه الامة
 خاصة بصفة الموافقة بين الجميع من غير ان يعقل باجماع دليل كاهل الحق يعني ثبت كونه حجة غير معقول
 المعنى ولهذا لو كان في عصر مجتهدان او ثلاثة اتفقوا على حكمه ثبت للاجماع ويكون حقا مع ان العقل لا يحد
 اتفاقهم على الخطا كالا حيل اتفاقهم كذا اذا اجروا خبرا واما ان كان كذلك لا يصح ابطال حكم الامراء لاجز
 الغارخانية الا في الواحد والاثنان بعد كونه من اهل الاجتهاد حتى منعقد للاجماع بدون رايهم بل
 بحجة اعتبار راي الواحد والاقل فلا سعة للاجماع بدون رايهم لان ما شذ غير معقول المعنى وجب رعاية جميع
 ما ورد به الشريعة وروى في الامة عند اتفاقهم فلا ثبت مع مخالفة البعض وان كانوا اقل ولان المخالف مجتهد

عن الاعتقاد على غير الله سبحانه وتعالى
 الرأى من اجابته ان سعة الاجماع
 المخالف فانما كان خلاف

فتحتم قولهم الصواب وقولهم غير الخطأ وان كانوا اكثر فلا ثبت القطع في اجماع الاكثر ولا في الاكثر
لاحتداد للواحد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر حتى لما استوفوا ذلك ولا في اكثر واعليه للواحد
الاكثر للواحد الخلف في قدر تستوفى في الخلاف في اجماع لا تنفذ مع خلافة في نفي عن اجماع الاكثر
على امتناع قتال ما في الزكوة وقد خالف ابو بكر عن النبي عنه منه وسوغوا اجتهاده وكذا سوغوا اجتهاد
ابن عباس في مسلة العقول مع خلافة من وكذا سوغوا خلافا من مسعودي لا اكثر فضا نفرد به من سائر الناس
وكذا سوغوا خلافا في موسى ان النعم لا تنقض الوضوء وكذا سوغوا خلافا في ان عمى في هرس لا اكثر
في جواز اداء الصوم في السفر كافي بعد من جميع ذلك خلافا لا اجماعا والجواب عما ذكره ان المراد
بالسواد الا اعظم جميع المومنين في الاجماع في جميعهم فلا يصح الرجوع بعد الانقضاء والامكان
الناس على متابعة اهل السنة والجماعة والاكابر على اهل الهوى والبدعة المتفرد من يبدع لا يوافق
السواد الاعظم وكذا الجواب عن قوله في شد ثذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال سنة
البيعة وتذا اذا توحش بعد ما كان اهليا او المراد بالسواد الاعظم وجوب متابعة الاجماع على
من ياتي بعدهم متمم هو اقل عدد منهم بعد انعقاد الاجماع والطلاق لامة على الاكثر بطريق المجاز
ولهذا يصح نفيه واما امانة اي بكر عن النبي فلم يكن ثبته قبل موافقة من خالف بالاجماع بل
بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانقضاء الامة ثم لما رجح المخالفون الى الاتفاق انعقد الاجماع
بعد ذلك وقياسهم الاجماع بالتواتر والاكثر ليس كل الامة وذلك المعنى غير معتبر في التواتر واما اكثر
الصحابة على ابن عباس من خلافة من روى الفضا لمخالفة الحديث المشهور وهو حديث الاشياء
السنة لا الامة مخالفة للاجماع ولهذا بعد ما بلغه الحديث رجح اليه وانما لم يعد محله في
لكونه مخالفا للنص وهو قوله بعد حسن بمن لم الخط الا سقر من الحيط الاسود من الفجر وكذا
خلاف اي طلحة مخالفة لقوله بعد ثم اتوا الصام الى البلد اذا الصوم فهو الامسك عن المفطورات
بحق ذلك مع اكثر البرد في الصحابة اذا اختلفوا في حادثة على قول او اكثر كان اجماعهم على الامة
لا يجوز احدث قول آخر سوى قولهم وهذا لا اتفاق من صحابنا ونظروا ان الصحابة اختلفوا في
حائل توفي عنها زوجها فعند البعض يعتد بالبعد والاجلوز وعند البعض بوضع الحواشي لا اتفاقا
قبل وضع الحواشي في ثلث لم يقل احد واختلفوا في الجرد مع الاخ في فعند البعض كل المال
وعندهم المقاسمة في ثلث الجدة ثلث لم يقل احد واختلفوا في الصحابة في غير الصحابة فقال بعضهم
رد القول بالحدث مختص بقول الصحابة دون غيرهم اهل الاعصار لما لم من الفضيلة والسبق والبر

وانتاهي في معرفة مدار الاحكام السنين اخبرهم الا لا نظر بالصحابة الجمل اصل بالقول بالحدث فكان اجماعهم
مخلاف عنهم في الجتهاد من وقال بعضهم هو ظاهر المذهب ان هذا الحكم مطلق غير مختص بالصحابة يعني في الخلاف
اهل عصرنا قولين او اكثر لا يجوز لمن بعد احدث قول ثالث سوى انه الصحابة وغيرهم في الجتهاد من نظر في الصحابة
انهم اختلفوا في علة الرضا فعندنا العلة هو القدر من الجتهاد عندنا في الطعن مع الجتهاد وعندنا في
الطعن والافعال مع الجتهاد فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل احد واختلفوا في الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فعند البعض للزوج ثلث الكل في المستلزم وعند الباقي ثلث الباقي بعد من اخره من
في المستلزم فالقول بثلث الكل في احد لا وثلث الباقي في الاخر ثلث لم يقل احد واختلفوا في ثلث النكاح
بالعبودية فبعد البعض لا ينفخ في شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالقول بان الفسخ بالبيع
دون البعض بان لم يقل احد ويعتبر في هذا ايضا لعدم القائل بالفسخ كاسياي وقال بعضهم اهل
الظاهر وبعض المتكلم الا خلا في في قولهم مطلقا سكوت عما وراءه فله بدل عما في قول اخر يجوز الجتهاد
احدث قول آخر ودليل وقوله ما روي ان الصحابة اختلفوا في مسلة انت حرام على ستة اقوال واحداث
وهو تابعي قول اسابعاه وهوانه لا يتعلق بقوله وقال الا بالي احرام امراتي او قصعة فثريد وما روي ان الصحابة
اختلفوا في مسلة زوج وابوين او زوج وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما ثلث الاصل بعد من الزوج
والزوجة وقال الباقي قد لا لهم ثلث الباقي بعد من الزوج او الزوج وقد احدث القائلين قول اخر قال ابن
سيرين قال ثلث الاصل في زوج وابوين وثلث الباقي في الزوجية والاوين وتابعي اخر بالبعكس لم يذكر علم احد
والان اختلفوا في الامة على قولين تسويهم الاجتهاد في المسلة والقول بالسات حادثة عارضا وكان جازيا
والان الصحابة اجمعوا في مسلة من المساي على الاستدلال بدليلين صالحين لفتاوى الاستدلال بدليلين فله اجماع
احدث قول ثالث بدليل قول اخر اجتهاد الجمهور على امتناع القول بالسات مطلقا بانه اذا كان القول بالسات غير
غير دليل اشنع اعتباره وان كان غير دليل يلزم منه محطمة الامة بسبب الجمل بذكر الدليل وهو محال لان
حصر الامة في من اجماع من جهة المعنى على ما اخرج من احدث قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او بقول
خالفها وتحرر الاخذ بغيره ولو قلنا كذا فيقول على الاول انما يلزم من ذلك محطمة الامة لو كان الحق في المسلة معينا
وليس كذلك على الثاني ان الخلف انما سلم بجمل طائفة الاخذ بقولها او قول مخالفتها وتحرر الاخذ بغير ذلك على تقدير
الاخذ بغيره الغير قد انقضت الى القول بالثالث لانه لا يكون على بلا دليل اما اذا وجد القول بالسات ثبته على الاجتهاد
السليح فلا يحرم الاخذ بذلك والجواب عن قضية مسروق وان سرنا انما كانا معا من الصحابة وكانا اهل الاجتهاد

فانما هم وسوقوا لها الاجتهاد ومزاجهم فلهذا ينفردون بالاجماع بدون راء اهلهم يلزم من مخالفتها العلم
الاجماع على ان قولها مردودان وهما مجازان باقوال الصحاية واجماع الامة فذكر خلاف الاختلاف معتبر فانه
من غير ما يصحح خلاف الاستدلال بالادلة السالفة فانه موكله لا مبطله والقول الثالث مبطل فاختراقه والاولى ان
لا تفصيل فيها بين الصحاية وغيرهم فالنقد خفيف وبعضهم قال الحق هو التفصيل بوجه اخر وهو ان القول
الثالث ان كان رافعا لما استوفى عليه القولان ومنه ان لا يسلط ما اجمعوا عليه لم يجز اصداته لما فيه مخالفة الاول
كله مسلمة وطى المشتركة البكر فانهم انفقوا فيها على قولين وهما المنع من الراد في الاثر والقولان مستقلا
علم الرد بجمادى القول بالرد مجازا رافعا للثبات فكله باطل وكذا لاكتفاء ما لا يشترط قبله في حيزه
اجماعا اذا الواجب الجدل الاجلين اوضح الحكم فها يسرى اجماعا مركبا فابعد الاشراك وهو عدم الاكتفاء بالاجماع
مجمع عليه وكذا في الجد مع الاخره اتفاق القولين فافق على عدم حرمان الجد وان لم يكن القول الثالث رافعا لما استوفى
عليه القولان بل وافق القول الثالث كل واحد من القولين بوجه واحد فافق على عدم حرمان الجد ولا يجرى خلاف
لله جاع اذ هو خارج عن القولين كما في مسألة فليس انكاح بالعبودية محنة وهي الجنون والبرم والجزايم والارواح
والجنت والعنة في الزوج والقرن والرتق في الزوجية قيل معسنة النكاح به وقد لا يفهم شي منها فافق
بالفتح لبعضها دون البعض قول الثالث غير رافعا للجماع فانه موافق لكل من القولين بوجه واحد والتفصيل في الامور
بان يجعل لها مثلها صلا في احد المثلين وذلك في باب في الاخر فانه موافق في كل صورة مذهب وليس الا بالجماع
الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق اصحابنا او مجتهد في مسألة ملزمة ان يوافق
جموع المسالك وهذا ما لا يطاق ان عند من يصور الحاكم المتوفى بمقتضى زوجها معتد بوضع الحكم في حيزه
وافقه في ذلك ولم يوافق في ان المحرم بحجب الشفيعان عنه ولم يتل احدا بان المجموع المركب يكون عدة فافق
الحكم انتفاء المحجبة عن اجماعا ما عند من معونه فليسوب السار داما عند غيره فلا خلاف الا وهو بشر
هذا اكثر فان الجاهدين وافقوا بعض الصحاية في مسألة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسألة اخرى فاذا لم يكن فيه
خلاف الاجماع ساء احداث القول الثالث فانه قيل لا يابا لفصل بالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا عدم
التفصيل ليس محال ولا مستفاد من قوله في السبب **قائد** اما الاجماع المركب الذي لا ينافي مع
التفصيل **لما في** من ان الاجماع المبسط شرع في الاجماع المركب ولما كان المبسط مقدما على المركب
لم ينافي في ذلك او المراد بالاجماع المركب هو الاجماع الذي يتركب من فضاء عدد واحد منها محقق
فيه والمركبة منها متفق عليه وعبارة بعض المشايخ الاجماع المركب هو اتفاق الطرفين على الحكم بعلمين
مختلفين فمن اجماع وحجبه اذا كان الماخذ ان اللذان تركبتهما صحاحا اما اذا افسد الماخذ ان واحد
بطل الاجماع المبني عليها ويصل الحكم بخلافه فانه مثاله الاجماع على انتفاض الطهارة عند وجود النجاسة

دوسر المرأة بسطن الكف معالكنه من كبر من اخذ من فان الانتفاض عندنا بالقي وعذاك افعى في
وافقه بالسبب فلو قدر ان القى ليس بناقض فخرنا نقول بالاسقام من عدم موجب للمنفق الباقى
من المرأة وهو من اقرض عندنا ولو قدر كذا المستخرج ناقض فافق لا نقول بالانتفاض في لعدم الناقض
اذا القى ليس بناقض عنده فلم يبق الاجماع لان الحكم منتهى بانتهاج سببه والاجماع كان صحيحا على ما اخترنا
فاذا افسد احد هذا ففسد الاجماع اذا المجموع يفتى بانتفاء جزى وجزايم المجموع وهذا الاحل ان الحكم ينتهى بانتهاج
سببه سقط سهم ذى القربى من العنمة الثابت بقوله ولذا القربى لا يقطع عنه ولا ينفى عنه انما هو انما هو انما هو انما هو
للمهم كان بالنسبة الى القرابة ولذا لم يفسد سهم ذى القربى في يوم خيبر من بني هاشم وبني المطلب لم يعط
غيرهم وقد اشتهر جاحظان عفاي وهو من بني عبد شمس وحيبر بن مطهر وهو من بني نوفل فافق لا ننكر فضل
ابى هاشم لما كان كذلك وضع الله فيه من ولكن خرج بنوا المطلب اليك سواك في السبب فما بالكم اعطيتم وحرمتنا
افق انهم لم يزلوا معي هكذا او شغل بين اصابعه فدل على ان العلة لا يستحق السهم هو النسبة دون
القرابة اذ لو كانت العلة القرابة لوجب عليه ان نفسه بين قرابته الاستواراة العلة بوجوب الاستواراة
في الحكم فعلى هذا اريد بقوله ذى القربى قرابة النسبة دون القرابة فاذا توفي النبي عليه السلام لم يبق
نفرته فينتهى الحكم بانتهاج سببه فلذا لم سقط سهم ذى القربى بعد وفاته النبي عليه السلام فاستحققت
بعده بالنسبة دون القرابة وكذا لم سقطت المولفة قلوبهم من جملة الاغنياء المذكورة في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء الآية تسقط العلة وهو نصها فيهم المسلمين عند ضعفهم في بداية الاسلام
وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم بشوك المسلمين فلا يستحقون شيئا بعد انتهاج سببه والادلة على
ان هذا او امثاله من قبيل انتفاء الحكم بانتهاج سببه انه ليس من قبيل الشيء لانه لا شيء بعد الشيء علم
لا عرف فنعين ان تكون من قبيل انتفاء الشيء بانتهاج سببه والذي نقل عن بعض اصحابنا بان الاجماع
يصلح ناسخا معناه انه دليل على وجود النسخ وهو النص لان الاجماع ناسخ بنسخ اذ هو محمول
على ناسخ الاجماع سابق لا لا يقد استنوا ولا يلزم علمه المراد في الطوائف فان سببه كان اظها في الجملة
لشركه حين قالوا انما لم يجرى شرع ثم بطل الحكم بعد زوال سببه من زمن النبي وكذا لا يلزم عليه بقاء
حكمه مع انتهاج سببه الذي هو لا يستحقان من العباد بالاسلام اما لانه بقي في الانتفاء في الامور
الحكيمة التي لا تحتلج اليك العلة او بدليل اخر وهو فعل النبي عليه السلام والاجماع بعده فذكر بعض اصحابنا
ان حجة ان ناسخ الصور التي وجد من الصحاية فيمعا قولان او من غيرهم المجتهدات على حسب الاختلاف
الذكر اجماع على بطلان في ما لا يشترط في الاجماع المركب من القولين فان الصحاية اختلفوا في عدة الحاكم المتوفى

عنفا ورجا فخذ البعض فخذ بالبعد الاجلين عند البعض وضع الحرف لاكتفاء بالاشهر قبل الصنف
اجاماً لكنه مركب ولهذا سطر هذا الاجماع بطلان احد القولين وقس على هذا سائر الصور فاعلم ان ما سبق
في الاجماع على بطلان قول حادث كقول بعض جزيئات الاجماع المركب لا خارجا عنه فكان ينبغي ان يذكر انقسام
الاجماع المركب لا قبله والذين يوجبون هذا ما ذكره الامام برهان الدين الشافعي في مقدمته وهو ان الاجماع المركب هو
اتفاق الطرفين بعينين مختلفتين وهو ان يقال اوجاز نكاح الشب الصغير لما جاز نكاح البكر البالغة لان
الاجماع منعقد على تشابه هذا المجموع وهو الجواز في ان الاختلاف في القولين اتفاقا على بطلان ثالثه لان
النظائر قال وقا عدم القائلا بلفظ القول المتن اقول وهو القول الاجماع المركب ما يعتبر بغير
عدم القائلا بلفظ وهذا لان الاجماع المركب شامل لجميع ما ذكرناه انهم اذا اختلفوا على قولين لم يكن احدهما
على نفي قول بالاشياء من ان يكون القول الثالث خارجا عن القولين او يخرج عنها ما يكون موافقا لهما ولا يرد
مروجه والذين يعتبرون عدم القائلا بلفظ مختص بالآخر لا قلت انهم اختلفوا في نسخ النكاح بالبيع
الجنس فخذ البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض يفسخ في الكل فيفتي البعض في البعض دون البعض الآخر
لم يقل احد ويعتبر عن هذا عدم القائلا بلفظ واما الاجماع المركب فاعلم من هذه المسئلة الزوج من الابوين
والزوجة مع الابوين ومسئلة المعتدة في المتوفى عنها زوجها وهو حاصل الجزم مع الاخوة وسندرج تحت
مسئلة الفسخ بعض العيوب من البعض وهذا هو المحقق عند الاصحاب فعلى هذا يكون الاجماع المعبر عنه
بعدم القائلا بلفظ نوعا من الاجماع المركب لا مبينا له وهو على نوعين احدهما ان يكون منفتحا الخلاف
واحدا بل مختلفا فالاول ان يستأجر احد الخصم الاصل المختلف فيه بدليل ثم يثبت الزوج المبني على ذلك
الاصل فينتج الاجماع كالتواثبت ان عليه الربوا القدر مع الجنس ثم يقول اذا ثبتت ان العلة ما ذكرنا
يجوز بيع فقير جحر بغير من منه ولا بيع من من من منه لوجود العلة المذكورة وكذلك لو اثبتنا ان الصغير
علة لولاية النكاح فيملك الاب تزويج الشب الصغير لعدم القائلا بلفظ ويقول ان العلة ما ذكرنا لان الصغير
لما ثبت ان علة الربوا الطهر مع الجنس جاز بيع فقير جحر بغير من منه ولما ثبت ان علة الانكاح البكارة ولا
ملك الاب تزويج الشب الصغير لعدم القائلا بلفظ فان من يقول بان علة الربوا القدر مع الجنس
الولاية الصغير يقول بان الاحكام المذكورة كما هو مذهبنا ومن لا يقول بان العلة ما ذكرنا مع العلة الطهر
مع الجنس والبكارة لم يقدروا على الاحكام بل يقولون بعكسها لا هو مذهبنا فاعلم ان بقاء احد بان علة الربوا
القدر مع الجنس وعلة الولاية الصغير ومع هذا نقول بان يجوز بيع فقير جحر بغير من منه ولا ملك الاب
تزوج البنت الصغيرة وقس عليه الباقي وهذا النوع من الاجماع يضاهي ابشابه الاجماع المذكور

عليه بضاعة القوة او يشابه الاجماع المركب الذي ذكرنا وهذه الامة المحقة تفرد على الاصل بالبدليل
فانما اصح الاصل وجب بنا الفرع عليه والابليس التفتيح الموجب للقدرة في الاصل واوضح نطاه
ان يقال اذا اثبتنا ان النسخ في الافعال الشرعية يوجب تقريرها فنقول اذا ثبت الاصل المذكور في
وجه النذر بصوم النحر وكان البيع الفاسد مفيدا للملك لا يقهر لعدم القائلا بلفظ ولما ثبتت ان
وجه اسان النسخ لا يوجب تقريره الشرعي بل يوجب البطلان لم يصح النذر بصوم يوم النحر ولم يكن البيع
الفاسد مفيدا للملك لا يقهر لعدم القائلا بلفظ ومفسد هذا الخلاف واحد وهو انما في الاصل المذكور
النسخ في الافعال الشرعية وكذا لو قلنا التعلق انما يصح سببا عند وجود الشرط لا قبله قلنا يصح التعلق
الطلاق والعاقبة بالملك بغير جواز التكفير قبل الحث ولما ثبتت ان فاعل التعلق في الحال لم يفتي التعلق
المذكور ويجوز التكفير قبل الحث ومنشأ هذا الخلاف ايضا انه وهو ان الشرط ما نه للعلة او الحكم على ما عرف
ولم يقل بلفظ بيان النسخ في الافعال الشرعية مقر لها ولا يصح النذر بصوم يوم النحر ولا يفسد البيع الفاسد
المركب لا يقهر بخلافه اذا كان منشأ مختلفا فانه لا يترك من اثبات اصل اثبات فرع آخر لا تعلق
بينها كاسبق والذين يقررون الاجماع المعبر عنه بعدم القائلا بلفظ اجماع الاجماع المركب ذكر
المحققين بان هذا التفصيل ثابت في حيث قال الاجماع المركب لا يكون مسمى الا وان يكون منشأ الخلاف
متوا واتحاد المنشأ ان يكون بلفظ الحكم في المسحوق واحدة كما يقال لو كانت البكارة علة لولاية الاب
لكان للاب ولاية الاجبار على البكر البالغة دون البنت الصغيرة بالاجماع المركب او يقال لو كان الصغير
علة لولاية النكاح لكان للاب ولاية الاجبار على البكر البالغة وعدم ولاية الاجبار على البنت الصغيرة ولم
ولاية الاجبار على البكر البالغة مبني على علة الصغير وعدم علة البكارة غير ان الاجماع على حق المجموع الاول
لا يحقق الا وان يكون العلة منحصرة في البكارة لان يكون البكر علة بدون الاختصاص لو كانت
البكارة علة بدون قيد الاختصاص يلزم ولاية الاجبار على البكر البالغة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار
على البنت الصغيرة اذ يمكن ان يكون الصغير ايضا علة وذكرنا الاجماع على حق المجموع الثاني لا يمكن متحققا
الا وان يكون العلة منحصرة في الصغير لان يكون الصغير علة بدون الاختصاص اذ لو كان الصغير علة بدون
قيد الاختصاص يلزم ولاية الاجبار على البنت الصغيرة ولا يلزم عدم ولاية الاجبار على البكر البالغة اذ يمكن
ان يكون البكارة ايضا علة ولما كان المجموع متحققا او كانا او ثانيا على التقديرين بالاجماع المركب
فلا يمكن الجواز متحققا في صورتين كذا في الحال لا يخلو ان يكون العلة هي البكارة او الصغير وايضا كان
يلزم اجماعا على بطلان الجواز في صورتين قول واضعف منه اي القيمة الاول المذكور الاجماع

في كونه حجة ان ثبت احد الخصمين فرعاً من الاصل المختلف فيه بل يدور بتسليم الاجماع في اثبات حكم
للحكم متفرع من اصله كما يقال مثلاً لا يجوز بيع فقير من الحق بغير من منه لقوله عليه السلام ولا تصالح بالدين
فان المراد ما يحل في الصالح لا عينه بالاجماع وما يحل عام فينا والمطعم وغيره فهذا وهو عدم جواز
بيع فقير من الحق بغير من منه حكم متفرع من الاصل المختلف فيه وهو كونه علة الربوا القدر مع الجنس
وهو مشتاق للجمع - اي يوجد ذكر مطعوماً كان او غير - فاذا ثبت هذا الحكم المتفرع من الاصل المختلف
فيه وهو الحادث المذكور نقول ان ثبت هذا الفرع يجوز بيع الفقير من الحق بغير من منه قال يجوز بيع الفقير
لعدم القائل بالفساد فان من قال بعدم جواز بيع فقير من الحق بغير من منه قال يجوز بيع الفقير
من الطعام كحفظه في هذا الثبات فرع آخر متفرع من الاصل المختلف فيه وهو كونه علة
الربوا القدر مع الجنس لان المقدار شرعاً هو الكفاية والجنس ان لا يقدّر بالكيفية فلا يكون مبروراً
وهذا النوع من الاجماع دون النوع الاول في القوة لان ثبوت الحكم فرع وان دل على سور اصله كما يقال
ان صحة الفرع يقتضي صحة الاصل المستند له كذا ذكرنا ان عدم جواز بيع فقير من الحق بغير من منه دل على
صحة كون العلة هو القدر مع الجنس لكن لا يدور على ما قد ادعى اصل الحكم وهو كون الطعم مع الجنس علة
الربوا اذا لم يتخذ الاصلان لجواز ان يكون الحكم الواحد معلولاً بغير شئ فلا يلزم من صحة أصل العمل
ابطال الآخر والفرق بين هذا وبين ما سبق ان الخصم فيما سبق استلزم ابطال المختلف فيه بل يدور في اثبات
فرعه بنسبة الاجماع واما هنا فلم يستلزم الاصل المختلف فيه بل ادلت فرعاً منه ولقائده ان يبقوا هذا
والاول في التحقيق سواء كان له يكون اضعف منه وذكرنا ان ثبت فرعاً من اصله لم يلزم من صحة اصله
ذكرنا ان يلزم من صحة اصله صحة فرع آخر مبني على ذكر الاصل ولا يلزم من ابطال علة الحق فكذا ثبت
الاصل ثم يبنى عليه الفرع ولزم من صحة ذكر الاصل ولا يلزم من ابطال اصل الحق لجواز ان يكون الحكم معلولاً
بغير شئ فلم صار احدهما اضعف من الآخر ففي كلتا الصور تبين ان ايراد ابطال اصل الحق لا يصح واذا
اراد اسات الفروع المسببة على ذلك الاصل يصح فلا تفاوت بينهما في الحقيقة غير ان احدهما اسات الاصل
اولاً والثاني اسات له بواسطة اسات الفرع وبين الاصل والفرع ملازمة في الاسات والحقه فانه يلزم
من صحة احدهما صحة الآخر ومن فساده فساده ثم قال المصنف لا يقال هذا المجموع وهو عدم جواز
بيع فقير من الحق بغير من منه مع عدم جواز بيع الفقير من الحق بغير من منه بغيره احد العلماء لان من ادعى عدم
جواز بيع فقير من الحق بغير من منه قال يجوز بيع الفقير من الحق بغير من منه كاهوناً ههنا وقال يجوز بيع
فقير من الحق بغير من منه قال يجوز بيع الفقير من الحق بغير من منه فاحد الافتراق ما يفسد جزم الجواز

ما لم يقل به اصرافاً ثبت هذا المجموع وهو الشمول المذكور بل لم تخطئه الاجماع انما نقول ان يكون المخطئ
واحد المسلسل وهو عدم جواز بيع فقير من الحق بغير من منه مسبباً في المسئلة الاخرى وهو جواز بيع
الفقير من الحق بغير من منه بالعكس لان كل مجتهد مخطئ ويصيب ليس من فروض كونه مخطئاً واحداً ان يكون مخطئاً
في الآخر فاستحال اجماعهم على الخطاء فله يلزم تخطئه الاجماع وذكرنا ان العامل بشمول عدم الجواز في الصور
ليس مخالف للاجماع بل هو مخالف لقولنا ان حصة من المسئلة الحقة بالحقيقة فيكون موافقاً للقول في
ومخالفاً لوجه فله يكون مخالفاً للاجماع وهذا في الحقيقة هو القول بانفسه وهو ان القول بالثبات ان لم يكن
لا ينافي للقول بل يكون موافقاً لكل منهما فوجه لا يكون باطلاً ولكن المسئلة في القول لا يكون مطلقاً بل نفساً وهذا الذي
ايضا في اسبق حيث قال اذا اختلفوا على قولين فهو اجماع على ابطال الثالث مطلقاً ولم يفسد وهذا الذي
ذكره المصنف انما يصح اذا كان كل واحد من الطرفين منفصلاً عن الآخر لا يعلق احدهما بالآخر كالمسئلة التي
والمرتباه يمكن ان يكون ابو حنيفة مصيباً في الشيء ومخطئ في المسئلة التي افعى بالعكس اي افعالاً في الصور
وهو عدم جواز بيع فقير من الحق بغير من منه وجواز بيع الفقير من الحق بغير من منه فاحدهما متعلق بالآخر لانهما فرعان
عن اصل واحد عندنا وهو كونه علة الربوا القدر مع الجنس وعندنا في فرع متفرعان واحد واحد وهو كونه
علة الربوا الطعم مع الجنس ولزم ان اذا كان ابو حنيفة مصيباً في احدهما يكون مصيباً في الآخر بالضرورة
لتنفرهما عن اصل واحد وكذا لو كان اثبات في مصيباً في احدهما يكون مصيباً في الآخر لعين ما ذكرنا فله
ستقيم قول المصنف حاز ان يكون المخطئ في اصل المسلسلة مصيباً في الآخر مطلقاً وهذا الموضع حقيقة
محتاج الى الكلام بسطاً من هذا قال والنوع الثاني في القول في الاجماع على مراتب اقل والنوع الثاني
من نوع الاجماع المعبر عنه بوجوب القائل بالفساد ان لا يكون منشأ الخلاف في احوال الفضل بل يقال
القول عليه السلام في المسئلة ناقض للقول في الاجماع اما عندنا في القول في الاجماع فاقول في المسئلة فيقول الشافعي
لكن القول ليس ناقضاً للقول في المسئلة وهو لفظ عليه السلام في قوله ولم يتوضأ فحكمه المسئلة ناقضاً او يقول الحق في
القول ناقض لقوله عليه السلام حدث فله يكون المسئلة ناقضاً لان احداً من العلماء لم يقل بشمول عدم
وهو ان لا يكون شئ منها ناقضاً لغير هذا المسئلة كما ذكرنا وهو جواز ان يكون المخطئ في اصل المسلسلة
مصيباً في الآخر فالقول بان كل منهما ليس ناقضاً لا يكون خلافاً في الاجماع بل هو مخالف الى حصة مسئلة
القول في مسئلة المسئلة في العكس وليس شئ منه مخالف للاجماع وكذا القول
باسقاط كل منهما مخالفاً لقولنا ان حصة في المسئلة في القول في المسئلة فيقول الشافعي في قوله
الاجماع بالاصل الافتراق وهو اوضح نظاير هذا القبيح بالوقيد ان القول ناقض هو كسر السمع الفاسد مفيداً

ووافق في مسئلة الحق
وكذا في مسئلة الحق
مسئلة الحق ووافق في
مسئلة الحق بالجنس

فانما لا يقهر لعدم العادل بالعقد لان منشأ الخلق مختلف فانه لا مناسبة بين منشأ كون الحق باقضا
وسين منشأ كون البنية لغايد مفيد المفكر فلا يصح الاستدلال بمثله لان محجة فرع وان دل على صحة اصله ولكنها
لا تدل على صحة اصل اخر تنفر عنه المسئلة الاخرى لان السلف والصحابة والتابعين وسائر الامة تسكوا بالدليل
الخامس كل مسألة معينة فاحلوا كان مثله هذا الاجماع حجة لا يثبتوا الحكمه مسئلة من المسائل المختلف فيها
وتسكوا بمثله هذا الاجماع في السابق في المسائل من نوع كان لعدم العادل بالانفصال لكنهم لم يلقوا الى مثل
هذا الاجماع بل احتاجوا في مسئلة الى دليل خام فيكون هذا الاجماع منهم على ان مثله هذا ليس بحجة معتبرة شرعا
وذكر بعض المتأخرين هذا الاجماع المركب اذ لم يكن المشار متحدا كما يقال لوجاز نكاح الاخت في عدة الاخت
عطله وان بن اوله ثلث لانه عتق الاخت اذ ملكها اخوها بالاجماع المركب فان قال بجواز نكاح الاخت
عدة الاخت عطله وان بن اوله ثلث قال بعدم عتق الاخت اذ ملكها اخوها فهو مذهب السلف وقال
بعدم جواز نكاح الاخت عطله وان بن اوله ثلث قال بعتق الاخت اذ ملكها اخوها كما هو مذهب حنيفة
فانه لا يكتفى بالاجماع المركب في مثل هذه الصورة حجة فهذا دليل على ان الاجماع المعبر بعدم العادل بالفضل
ليس مبان للاجماع المركب وذكر بعض اصحابنا ان التمسك بالاجماع المركب وعدم العادل بمشهور في المناظرات والاطلاق
ليس بحق بل الحق في ذكر والله اعلم اذ كان الغرض الزام الختم بكونه مقبولا في هذا الغرض لا يقال في الوجوه الخلق
او الوجوب في الضار لا يحل ان يكون باسا او لا فان كان ثلثا بكونه باسا ايضا في الحلي قياسا على ما علم وان لم يكن
بانتفاء الضار بكونه ثابتا في الحلي اذ لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضار مع العدم في الحلي وهذا منتفاه
فقد لا يفيد حتمه الوجوب في الحلي لكن يفيد ما قاله ان مقتضى فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم ان
هو غير ذلك فمقتضى الزامه بذكر والله اعلم في الصواب قال ثم الاجماع على مراتب الى قوله باب الثاني
اقول لما فرغ من بيان اقسام الاجماع شرع في بيان مراتبه فقال الاجماع على مراتب لا في اقسامه الصمانية بنظر
المحققين او بنظر الجميع ان كان من رايه لا ذكرنا وهذا الاجماع مثل القرآن والسنة المتواترة في كونه قطعا
حتى يكو جاحدا لا يكتفى بحد ما ثبت في كتاب والسنة المتواترة وذكرنا لان هذا الاجماع ليس في خلاف
لا في كونه حجة لوجود جميع الشرايط المتفق عليها والمختلف فيها اذ الغرض من اجماع جميع الصحابة
وفيهم عمر الرسول واهل المدينة فلم يبق فيه خلاف في شرط ذكره فلو كان حجة في غير ذلك لكان حجة في كل شيء
انقرض العصر الذي هو شرط عند البعض حتى يصير قطعا عند الجميع ثم بعد في المرتبة الاجماع السكون
الذي انعقد بنظر بعض الصحابة وسكوت الباقي لان السكون في الدلالة دون الصريح فربما يولد
في المرتبة اجماع في بعد الصحابة عن المجتهد من كل عصر على حكمه يظهر فيه خلافا في سبقه من المجتهد في هذا الاجماع

فانما لا يقهر لعدم العادل بالعقد لان منشأ الخلق مختلف فانه لا مناسبة بين منشأ كون الحق باقضا
وسين منشأ كون البنية لغايد مفيد المفكر فلا يصح الاستدلال بمثله لان محجة فرع وان دل على صحة اصله ولكنها
لا تدل على صحة اصل اخر تنفر عنه المسئلة الاخرى لان السلف والصحابة والتابعين وسائر الامة تسكوا بالدليل
الخامس كل مسألة معينة فاحلوا كان مثله هذا الاجماع حجة لا يثبتوا الحكمه مسئلة من المسائل المختلف فيها
وتسكوا بمثله هذا الاجماع في السابق في المسائل من نوع كان لعدم العادل بالانفصال لكنهم لم يلقوا الى مثل
هذا الاجماع بل احتاجوا في مسئلة الى دليل خام فيكون هذا الاجماع منهم على ان مثله هذا ليس بحجة معتبرة شرعا
وذكر بعض المتأخرين هذا الاجماع المركب اذ لم يكن المشار متحدا كما يقال لوجاز نكاح الاخت في عدة الاخت
عطله وان بن اوله ثلث لانه عتق الاخت اذ ملكها اخوها بالاجماع المركب فان قال بجواز نكاح الاخت
عدة الاخت عطله وان بن اوله ثلث قال بعدم عتق الاخت اذ ملكها اخوها فهو مذهب السلف وقال
بعدم جواز نكاح الاخت عطله وان بن اوله ثلث قال بعتق الاخت اذ ملكها اخوها كما هو مذهب حنيفة
فانه لا يكتفى بالاجماع المركب في مثل هذه الصورة حجة فهذا دليل على ان الاجماع المعبر بعدم العادل بالفضل
ليس مبان للاجماع المركب وذكر بعض اصحابنا ان التمسك بالاجماع المركب وعدم العادل بمشهور في المناظرات والاطلاق
ليس بحق بل الحق في ذكر والله اعلم اذ كان الغرض الزام الختم بكونه مقبولا في هذا الغرض لا يقال في الوجوه الخلق
او الوجوب في الضار لا يحل ان يكون باسا او لا فان كان ثلثا بكونه باسا ايضا في الحلي قياسا على ما علم وان لم يكن
بانتفاء الضار بكونه ثابتا في الحلي اذ لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضار مع العدم في الحلي وهذا منتفاه
فقد لا يفيد حتمه الوجوب في الحلي لكن يفيد ما قاله ان مقتضى فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم ان
هو غير ذلك فمقتضى الزامه بذكر والله اعلم في الصواب قال ثم الاجماع على مراتب الى قوله باب الثاني
اقول لما فرغ من بيان اقسام الاجماع شرع في بيان مراتبه فقال الاجماع على مراتب لا في اقسامه الصمانية بنظر
المحققين او بنظر الجميع ان كان من رايه لا ذكرنا وهذا الاجماع مثل القرآن والسنة المتواترة في كونه قطعا
حتى يكو جاحدا لا يكتفى بحد ما ثبت في كتاب والسنة المتواترة وذكرنا لان هذا الاجماع ليس في خلاف
لا في كونه حجة لوجود جميع الشرايط المتفق عليها والمختلف فيها اذ الغرض من اجماع جميع الصحابة
وفيهم عمر الرسول واهل المدينة فلم يبق فيه خلاف في شرط ذكره فلو كان حجة في غير ذلك لكان حجة في كل شيء
انقرض العصر الذي هو شرط عند البعض حتى يصير قطعا عند الجميع ثم بعد في المرتبة الاجماع السكون
الذي انعقد بنظر بعض الصحابة وسكوت الباقي لان السكون في الدلالة دون الصريح فربما يولد
في المرتبة اجماع في بعد الصحابة عن المجتهد من كل عصر على حكمه يظهر فيه خلافا في سبقه من المجتهد في هذا الاجماع

فانما لا يقهر لعدم العادل بالعقد لان منشأ الخلق مختلف فانه لا مناسبة بين منشأ كون الحق باقضا
وسين منشأ كون البنية لغايد مفيد المفكر فلا يصح الاستدلال بمثله لان محجة فرع وان دل على صحة اصله ولكنها
لا تدل على صحة اصل اخر تنفر عنه المسئلة الاخرى لان السلف والصحابة والتابعين وسائر الامة تسكوا بالدليل
الخامس كل مسألة معينة فاحلوا كان مثله هذا الاجماع حجة لا يثبتوا الحكمه مسئلة من المسائل المختلف فيها
وتسكوا بمثله هذا الاجماع في السابق في المسائل من نوع كان لعدم العادل بالانفصال لكنهم لم يلقوا الى مثل
هذا الاجماع بل احتاجوا في مسئلة الى دليل خام فيكون هذا الاجماع منهم على ان مثله هذا ليس بحجة معتبرة شرعا
وذكر بعض المتأخرين هذا الاجماع المركب اذ لم يكن المشار متحدا كما يقال لوجاز نكاح الاخت في عدة الاخت
عطله وان بن اوله ثلث لانه عتق الاخت اذ ملكها اخوها بالاجماع المركب فان قال بجواز نكاح الاخت
عدة الاخت عطله وان بن اوله ثلث قال بعدم عتق الاخت اذ ملكها اخوها فهو مذهب السلف وقال
بعدم جواز نكاح الاخت عطله وان بن اوله ثلث قال بعتق الاخت اذ ملكها اخوها كما هو مذهب حنيفة
فانه لا يكتفى بالاجماع المركب في مثل هذه الصورة حجة فهذا دليل على ان الاجماع المعبر بعدم العادل بالفضل
ليس مبان للاجماع المركب وذكر بعض اصحابنا ان التمسك بالاجماع المركب وعدم العادل بمشهور في المناظرات والاطلاق
ليس بحق بل الحق في ذكر والله اعلم اذ كان الغرض الزام الختم بكونه مقبولا في هذا الغرض لا يقال في الوجوه الخلق
او الوجوب في الضار لا يحل ان يكون باسا او لا فان كان ثلثا بكونه باسا ايضا في الحلي قياسا على ما علم وان لم يكن
بانتفاء الضار بكونه ثابتا في الحلي اذ لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضار مع العدم في الحلي وهذا منتفاه
فقد لا يفيد حتمه الوجوب في الحلي لكن يفيد ما قاله ان مقتضى فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم ان
هو غير ذلك فمقتضى الزامه بذكر والله اعلم في الصواب قال ثم الاجماع على مراتب الى قوله باب الثاني
اقول لما فرغ من بيان اقسام الاجماع شرع في بيان مراتبه فقال الاجماع على مراتب لا في اقسامه الصمانية بنظر
المحققين او بنظر الجميع ان كان من رايه لا ذكرنا وهذا الاجماع مثل القرآن والسنة المتواترة في كونه قطعا
حتى يكو جاحدا لا يكتفى بحد ما ثبت في كتاب والسنة المتواترة وذكرنا لان هذا الاجماع ليس في خلاف
لا في كونه حجة لوجود جميع الشرايط المتفق عليها والمختلف فيها اذ الغرض من اجماع جميع الصحابة
وفيهم عمر الرسول واهل المدينة فلم يبق فيه خلاف في شرط ذكره فلو كان حجة في غير ذلك لكان حجة في كل شيء
انقرض العصر الذي هو شرط عند البعض حتى يصير قطعا عند الجميع ثم بعد في المرتبة الاجماع السكون
الذي انعقد بنظر بعض الصحابة وسكوت الباقي لان السكون في الدلالة دون الصريح فربما يولد
في المرتبة اجماع في بعد الصحابة عن المجتهد من كل عصر على حكمه يظهر فيه خلافا في سبقه من المجتهد في هذا الاجماع

فقا سوا ما لم يكن بما قد كان فضلو واضلوا وان الحكم كان شاع وهو قادر على بيان القطعي فلم يجد اثباته
 بما فيه شبهة ولا ان الحكم الشرعي طاعة ولا مدخل للعقل في ذلك كما خلا في امر الحرب وقيمة المتلفات
 ونحوها والمجهول قوله تعذر فاعتبروا يا اولي الابصار الاعتبارات التي في نظير كذا حكمي ثقل وهو
 معنى القياس بعينه فكا فالقياس ما مورابه وهذا اذا اريد به الاعتبار عما في الاعتناء بالمثل
 فيكون دليلا على كونه القياس حجة بعبارة النهر اذا العينة لعموم اللفظ النقص المسبب ان اريد به الاعتبار
 بالمثلات والاعتناء بها فحسب فهو ايضا دليل على كونه القياس حجة لكن بدلالة النهر دون عبارة
 وطريق بيان دلالة النهر هو انه تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
 ثم امر بالاعتبار والتأمل فيما اصابهم من المثلثات من العقوبات باسباب ينقلت عنهم من الكثرة والمخالفة
 التي عليهم واستوعبوا الفساد فكيف يمكن تلك الاسباب ثقله بمرتب عليها مثل ذلك الجزاء اذا الاشتراك في العلة
 يوجب الاشتراك في الحكم فغير تقادير الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من غير اجتهاد فيكون الدلالة
 نصرا في سائر ما يلزم اثبات القياس بنفسه فكون المعنى فثابتوا فيما ترون من السبب الذي استغفروا
 ذلك الجزاء فاحذروا ان يفعلوا مثلهما ففعلوا افتحا قلوبهم على عقوبتهم فيكون امرا بالدلالة بالنظر والتأمل
 في موارد النص لا استنباط المعنى هو مناط الحكم ايم محل تعلقه شريعته لا نص فيه بالمنصوص لان الشارع
 شرع الاحكام لمعانى اشار اليها في النص كما انزل المثلثات باسباب احتراز اعراض العباد لدليل وهو استنباط
 الحال الذي يراه في الجواهر فان مداره على انه لا دليل على الحكم وهو حجة بالدليل المشتب فلما حوز المصير اليه
 مع وجود القياس الذي هو دليل لنا قلنا بان الاستصحاب علمي بل دليل لان وجود الشيء او عدمه
 في زمان لا يدل على بقاءه فان امكانيات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وحقق وجب التمسك
 انه دخل في قوله فاعتبروا بعد قوله وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله فانما هم الله من حيث
 لم يحتسبوا وقد قلنا في قوله رعب يخربون موتهم بايديهم وايدى المؤمنين ثم قال فاعتبروا
 وادخل القاري يقتضي التعليق فيكون القضية المذكورة علمه لوجوب الاعتناء وانما يكون علمه لان تعاقب
 باعتبار قضيتي كلية وهي ان كل من علمه بوجود السبب حجة عليه الحكم بوجود السبب حتى لو لم يتدر
 هذه القضية لا يصدق التعليق لان التعليق انما كان صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون
 هذا الجزاء صادقا اذ صدق جزا لا يقتضي صدق جزا وهذا شرط الكلية الكبرى ليندرج من مخرج
 النتيجة فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى فلو انما
 الذي للتعليل فيكون هو ما يطرئ في اللغة فكيف امداد لالة او اشارة وقيل الاعتبار بالبيان ومنه قوله تعذر

الذي

تحت

منهم

ان كنتم لتدروا تغيروا في تبينوا والقياس مثله الذي يضاف اليها هو العمل بالبرهان المعنى
 على تبين الحكم نظره وهو عين القياس وقيل استيفاء الاعتبار من العبور والتركيب يدل على
 التجاوز والتعدي يقال عبرت النهر وزنه ومنه المعبر للموضع الذي يعبر عليه اذا كان العبور
 وهي السفينة التي يعبر بها العبدة المدمعة عبرت من الجفن وعبر الرويا جاوزها الى ما يلي زنها
 فثبت بهذا كونه حقيقا لا استقار والمجاورة وذلك متحقق في القياس فانه عبور من حكم
 الاصل الى الحكم الفرعي كان داخل تحت الاعتبار ان كان سوق الكلام له ايضا فيكون عبارة
 وان لم يكن السوق له كان اشارة فان قيل لا نسلم ان حقيقته الانتقال بل الاعتناء يدل على
 سياق الالية ولتبانه الى القوم عند الاطلاق ولصحة نفيه عن قاييس غير متفكر في امر الاخر
 ولا متعظ به ولترتب على قوله يخربون موتهم وانما يحسن ذكره في الاعتناء دون القياس لركاكة
 ان يقال يخربون موتهم فقيسوا الذرة على البروان سلمنا دلالة علم القياس مع العلم بالامور
 العقلية والحسية كاسباب العقوبات دون الشرعية او محار على ما كانت علمته منصوصا
 عليها لعدم امكان حملها على العموم اذ حكم الاصل منصوص عليه وقطع في التمسك السنة
 المتواترة متفق عليه واصلا ولا يمكن اثبات هذه الاوصاف في الفرع فلا يصح القياس
 ولئن سلمنا امكان العموم لكنه مخصوص قد خضع عنه ما يجوز فيه القياس بالمنصوص عليه وما لم ينص
 عليه اشارة الحكم او يستعمل معقول المعنى والافيسة متعارضة فلم تنجح او صار ظنيا ومسلما
 القياس قطعية فلا يجوز اثباتها فلما هو حقيقه فيا ذكرنا دون الاعتناء اذ يقال اعتبر فلان
 فاعتنابه فيجوز الاعتناء مدلول الاعتناء ركوزا ولان معنى المجاوزة محقق في الاعتناء
 لا انتقاله من العلم الى العلم كذا في العلم كحال نفسه وتبادر القوم الى الاعتناء دون غير ممنوع
 بل يفهم منه غير ايضا فيجعل المقدار المشترك نفيها للمجاز والاشراك فاما صحة نفيه عن قاييس غير
 منقط فلفظ ان المقصود منه كما يقال لمز لا تنفكر في الآيات اعلم اصم والمراد بالاعتناء في الالية
 مطلقة فيكون القياس احد جزئياته كاذنا فلا ركاكة كما لو اجاب عن سئل عن شرعها ونحوها وغيرها
 فانه يكون حسنا لا ركاكة اذ الاعتبار لعموم اللفظ وليس المراد بالاعتناء اثبات جميع اوصاف
 الاصل في الفرع والا لكان عين المنصوص بل المراد اثبات مثل حكمه والتخصيص ممنوع لعدم دخول
 تلك الاوصاف تحت النهر فان الامر بالاعتناء لم يتناول ما لم يوجد فيها اشارة لعدم امكانه بدونها
 والاعتناء وجد فيه نظر لان الامر بالاعتناء فيما لم يوجد فيه دليل فوجه واذ تعارضت الافيسة بعد

المنصوص

النم

بانه

الامر

او

الاصلي من الاعمال
 سواء الاعتناء
 فان التي قد سبق
 ما عصاره من
 المنصوص

باب ارجح والامحج العمل بالنسبة لهما بالنسبة لهما لا يعقل فيه معنى لا يمكن القياس فيه فلا بد
بالنقد وهو ظاهر وحاشا معاذ الله عن مخرج العمل بالقياس والاثبات بالقياس من شئ من النقص
فكذلك النظر في العمل بالقياس بطريق التبيين لان التبيين يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ واما الجواب
عن قوله ولا رطب ولا يابس فان كل شئ في الكتاب فكر بعض لفظا وبعض معنى فالقياس عليه موجود
فيه لفظا والمقتضى معنى وفيه تعظيم شأنه بالعمل به لفظا ومعنى وانكار القياس عما بيني وبين
من اعلمهم وتعتهم لا يقدح في قياسنا والظن كاف للعمل فيجوز العمل بالقياس وان كان
فيه شبهة وهو يقر في حقه بغير ما ذكره يجوز اثبات الطاعة قال **ثم قيل** ان النصوص في العمل
الاجرام ومثاله في تحليلنا **اقول** **اختلف** القائلون ان القياس في النصوص مقتضى
للاحكام هل الاصل فيها التعليل او لا على اربعة اقوال **القول الاول** بعض النصوص عن معلولة الاصل
الابدلي في الاصل فيها التعليل **القول الثاني** اذا قام الدليل على كونه معلولا فحججوز تعليله لكونه معلولا
المرة ليست بخساسة لانها في الطوائف الطوائف عليه فتعليله علمه من دل على ان هذا النص
معلول بان عدم نجاسة المرة للطوف وهذا لان الحكم قبل التعليل ثابت بصيغة النص والتعليل
ينتقل الى معناه وهو كالحج من الحقيقة فلا يعدل عنها اليه الا بدليل وان النص يوجب الحكم
بالصيغة لا بالعلة فلا اعتبار للعلة لان الاوصاف متعارضة اذا التعليل بالقدرة
تقتضي حكما خلافاً يقتضي التعليل بالطعم اذا الاول يوجب اربوا في الحظ والنورة وعدم جريانه
في التعليل بالمطعم وانما في نوجب العكس لان التعليل بكل الاوصاف محال لافضائه الى ما ذكرنا
التناقض وبالسبب من جهة فيحتاج الى قيام الدليل بترجيح البعده والله اعلم بقوله ثم قيل ان النصوص
غير معلولة وقال بعضهم النصوص معلولة بكل وصف ممكن التعليل به الا ما منع لان كل وصف صالح
للتعليل فيعلله وقوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة فجوابه ان النص مطلق الحكم وجوبه
والعلة داعية اليه والحكم وان كان في الاصل ثابتاً بالنص لكن التعليل لا سائته في الفرع فلا يغير حكم الاصل
بالتعليل اليه اشارة بقوله وقيل معلولة بكل وصف وقال بعضهم هو معلولة ايا الاصل والنصوص التعليل
فلا حاجة في تعليل النص الى اقامة الدليل على كونه معلولا لانه قد مر بان التعليل بجميع الاوصاف غير
ممكن لان بعضها مستبعد وبعضها غير مستبعد فلو علم بكل وصف يلزم التعدية وعدمها فلا بد من دليل
مميز على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به وهذا شبهة بالمثلث
واختار صاحب الميزان ان هذا القول وقال الاحكام اثباته بالنصوص متعلقة بعمان ومصلح فان اعقل الخ

عدم

على العمل فلا حاجة الى قيام الدليل على كونه معلولا والقول الرابع قولنا وهو انه مع هذا الراجح
ان الاصل فيها التعليل لا بد من دليل على النقص الذي يرد استخراجه العلة منه معلولا في الحال ولا يمكن فيه
ان الاصل في النصوص التعليل لان الاصل وان كان فيها التعليل لكنه ثابت ظاهر وقد وجد النص ماله
غير معلول بالاتفاق فاحتمل كنه هذا النص مما لا يعلم فلا يصح الا التزام به اذ الظاهر يصح المدفع
دون الالتزام ولكن لا سقط هذا الاصل وهو كونه التعليل اطلاق النصوص بهذا الاحتياط في جواز العمل به
الذي على كونه معلولا في الحال وان لم يصح الا التزام بمثله استقبحا في الحال فانه لما كان ثابتا في الظاهر بجواز العمل به
دون الالتزام كجودة المقتضى لما كان ثابتا بالاستقبحا جعلته افعلة لا مخرجه فلا يورث ماله ولا يورث وكذا
مستور الحال هو الذي لم يعرف بغيره او عداله لا يرد شهادته باحتمال كونه غير عدل ويجوز العمل به ولكن لو ظهر
فيه الخفى لا يصح التزامه باعتبار ان الاصل فيه العدالة لا احتياط في الادب بعارض وهو المارد بقوله لا يصح حجة الالتزام
فله ولا يلزم جواز الاقتدار بل هو علمه في هذا جواب عما يقال في الاقتدار بانني علمه افعاله اصل قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة كانه الاصل في النصوص التعليل وقد استأخضت عن عدم بعض الافعال
التي لا تصلح للاقتدار كما ثبت علم التعليل في بعض النصوص ثم انه وجب الاقتدار بانني علم وجب العمل به
الاصل وهو ان الاصل لا يقتدر به وصحة الالتزام به على الغير محتمل كونه مخصوصا به من غير اشتراط قيام الدليل
على عدم الاختصاص به وكان ينبغي ان يحجج العمل بهذا الاصل في النصوص في غير اشتراط قيام الدليل على كونه هذا النص
معلولا في الحال تقرر الجواب بالفرق بينهما وهو ان الاقتدار بانني علم انما وجبه لكونه رسولا واماماً مبعوثاً للاقتدار
به وليس كونه رسولا شبهة فيجوز الاقتدار لوجود العلة الموجبة للاقتدار قطعا ولم يسقط وجوب العمل به بالاحتمال
اذا الاختصاص ثابت في بعض افعاله بل يلية تحصيل العلم فيبقى الباقي على حجة قيام الدليل على انه مخصوص به كالعام
اذا خص منه شئ بحجة العلم فيها واما المحذور لا يسقط العمل به باحتمال الخصص مالم يقر دليل عليه فاما فيما
فيه نفس المعلول ظاهرا تحتها كونه غير مدلول فلا احتياط واقعة في نفس الحجة فلا يصح حجة على الغير مع الاحتياط والحاصل
ان الاحتياط في العمل به دون نفس الحجة وفي الاحتياط في نفس الحجة فلا يجوز الالتزام به مالم يقر الدليل عليه وان احتياط
النقص غير معلول ثابت في كل نص لان الشرع ابتلاه بان يرفق مرة كانه المشتبه وبلا يشتهر اخر في النصوص
المحللة فيكون هذا كالحج فلا يجب العمل به الا بعد قيام الدليل في قول المصنف الالتزام جواز الاقتدار بانني علم بحث
فان الحجج ثابت ايضا في النصوص افعال الخلافة في الوجوب فانه يجب العمل به الا في قوله دون تعليل النصوص وكان ينبغي
لنصوصه ولا يلزم وجوب الاقتدار في حجة في الفرق المذكورة راجح صاحب الميزان ما اختاره باجاء الصحابة وبان احدا
العام لا يشتهر اقامة الدليل على كونه الاصل معلولا في منظرهم ولم يطلعه في دليله على ذلك انه لما ثبت ان الاصل فيها

الشافعي

ان

ان

لزم

الاول

علم

التعليل لا وجه له اشتراط دليل آخر لصحة التعليل فان التعليل لا يثبت الا بوضوح اثره وهو الاثر لما عرف
بالدليل فان ظهور التاثير دليل على كونه معلولا فلا حاجة الى اقامة دليل آخر على كونه معلولا وليس هذا
كما استهافت ان الاصل فيه لم يثبت بل لا بد ان يثبت ان حيوة المفقود وعدالة اثباته لم تثبت بل لا بد ان يثبت
الحال ولما كثر الاصل معلولا ثبت بقول التعليل وظهور التاثير فوضح الفرق وتبين انه كالاقتدار كما علم
فكان ان انصر معلولا ونفى فكذا انفعاله عليه السلام فيما يقتدر به ويجزم فكان في قبوله لا يقدح في
لمن شرط اقامة الدليل على كون نصر معلولا وبطال به بالفرق بينه وبين ما اذا تمسك الخضم بالحقيقة او لم
الاصل للوجوب فانه لا يحتاج الى اقامة الدليل بان المراد منه الحقيقة او الوجوب بل يكفي التمسك بالاصل بان يثبت
الاصول الكرام الحقيقة ويصح ذلك لانهم فكذلك ايضا نحن منه ينبع انه كمن التمسك بالاصل بان يثبت ان هذا
معلولا لان الاصل في النصر هو التعليل ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر فالفرق بينهما عسقا ومثالا فليعلم
الذهب بالذهب الى قوله وكونه معلولا **قوله** مثلا الاصل الذي ذكرناه هو ان لا يثبت التعليل في اقامة
الدليل على كون النصر معلولا ولكن فيه التمسك بالاصل في النصر في التعليل فليعلم ان هذا هو الذهب في النصر
بل وزن معنى ان حكم النصر وهو حرمة الفصل معلولا بوجوه متعددة وهي الوزن والحسن عندنا وعند
الاشاعرة ليس معلولا اذ هو معلول بعللة قاصرة وهي الثمنية واذا انكرنا ان في كون النصر معلولا فلا بد
لنا واقامة الدليل على ان هذا النصر هو قوله عليه السلام الذهب بالذهب الفضة بالفضة مثلا مثل ما يباين
معلولا ولا يكفي فيه التمسك بالاصل من غير دليل على ان هذا النصر نفس حكما وهو وجوب التعيين
بأشراط القبض بقوله يباين اذ المراد منه التعيين بالقبض فان البداة التعيين لا يقضي وجوب المماثلة
بقوله مثلا مثلا وذكر ان وجوب التعيين من باب الربو او البر للحرارة او البرو كانه وجوب المماثلة للحرارة
اذ يحقق الربو عند قولنا احدهما هو البصر والآخر ربو النسبة وقد قال علم ان الربو في النسبة الا
ان تعين احد البديلين وهو المسح شرط في جوارحه ربويا كان وغيره اذ لو لم يكن الجمع متعينا لم يكن
والشرافين لانه ما في الدقة لا تعين بالتعريف فيلزم بيع الدين لانه هو حرام لان العلم في كل
سح الكالي بالكال فدل على ان اشتراط تعين احد البديلين لا يثبت الا بالدين وجوب تعين البديل الآخر
وهو الفرق بمعنى بيع الذهب بالذهب الفضة بالفضة احتراز عن شبهة الفصل الذي هو شبهة الربو فان للدين
على النسبة عن حاجته اذ اذركه التعيين بالدين وجوب المساواة في القدر احتراز عن حقيقة الفصل فثبت ان
وجوب التعيين للاحتراز عن الربو الوجوب لمساواة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متوقفا على اتمام
فان ان نفي شرط التقابل في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ونحو لا يجوز ايضا في الحنابلة
ليشجر غير عينة غير معتبرة في المجلس ان كان موصوفا ان تترك التعيين بغير المساواة ببلد وترطبا

طرح

كله

لم يجر

في الجنب

راس المال في المجلس لتحقيق معنى التعيين فغرفنا ان هذا النصر معلولا اذ لا تقدر به وزن التعليل واذا ثبت
وكونه معلولا في ربو النسبة لما ذكرنا من وجوب التعيين للاحتراز عن شبهة الربو او هو ربو النسبة
ثبت كونه معلولا في ربو الفصل الذي تنازعنا وهو مقتضى وجوب المماثلة الى ساير الموزونات لانه
عينه اير لان التعليل لربو الفصل وجوب المساواة عين التعليل لربو النسبة ووجوب التعيين في كليهما
لا احتراز عن الربو بل بوجوه اخرى اير لربو الفصل لربو التعليل لربو النسبة لان الربو في
الفصل الحالي عن العوض موجود في ربو الفصل حقيقة كسبع في غير الحنابلة بغير من مضافا الى ربو النسبة
وهو بيع الحنابلة بعينه بيشير غير عينة بفسحة او سبع الحنابلة مثلا بفسحة فبشبهة الفصل وجوب
الحقيقة والحقيقة اولى بالاحتراز منها بالشبهة وهذا التعيين وان ثبت بقوله عليه السلام الاشارة الستة
يلايد وراس مال لم ينعقد عن الكالي بالكال في احدان التوحيين بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكفر يلايد لا يثبت ثبوت التعليل لان وجود الفصل في الفرع لا يمنع صحة التعليل
اذا كان موافقا عند البعض فكان النصر مقورا للمقياس كما لو وجد نقصان في حادثة الاصل ان التعليل
لنوعه هذه ايات بالكتاب والسنة والاجماع والقياس والعرف المتأخر من علمه ان اشتراط هذا الشرط
وهو الدليل على كون هذا النصر معلولا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان يوفق على تعليل آخر
فالتعليل الموقوف على علمه ان يوفق على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف بستان بعض التعليلات
لم يتوقف على هذا وان كان حجة غير هذا باننا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنصر او الاجماع
اعتبارا لثاير جنس هذا الوصف ونوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كونه
هذا النصر معلولا لانه كما ثبت اعتبارا لثاير جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت ان هذا
النصر في الصورة المختلفة **قوله** وان في علمه تحريم الحرام في علمه ان في تحريم الحرام في علمه
حيث قال هذا الوصف موثرا في الحرمة في الاصل وهو الحرام مستعد الى ساير المسكرات بعللة الاسكار
فحرم قتلها وكسرها وبحال الحد بشرب وطيرة منها كالحرق في حق احتراز الى اقامة الدليل وان علم
كأن هذا النصر الحرام للحرم معلولا حتى يصح بتعليله لا دليل عليه بل قيام الدليل في النصر على ان حرمة غير
معلولا بالاسكار بل حرمة لعينه قال النبي عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر وكسرها فلو كانت الحرمة
في الحرام لعينها بالاسكار لجاز شرب التعليل بوقا كما هو مذهب المعتزلة وان في لا يقولون فدل على ان التعليل
بما ذكره **قوله** واشتراط الحرمة اشارة الى جواب سوال مقدروا وهو ان يقال قد بعد حكم النجاسة عندكم
والخمر وبعض المسكرات كالمطبوخ اذ في طهيته والتي في تبديد التمر او الزبيب اذا اشتت ثبت ان النصر الحرام

فان كلامهم

التعليل

النسبة

حرمة الخمر

الحرم

لنحى معلولا اذا لا يتعدى بدو التحليل بقدر الجواب ان اسات الحكومة والخاصة في بعض المسكرات الحرة
المذكورة ليس من باب تعدد الحكم اسات الحرة ولهذا لم يثبت الحكومة والخاصة فيها على الوصف الذي يثبتها
في الحرة حتى يكثر متجرا في الحرة دون مستحق هذه المسكرات ونجاسة الخمر على طبع ونجاسة سائر المسكرات
حقيقة ولكنها انما ثبتا بدليل فيه شبهة كجبر الواجب لنوع احتياجا فلا يظلم به كون النص معلولا فانه راد
عن النص انه قال الخمر في هاتين الشجرتين مشتملا الى الخمر والكره فيهما فظاهرة يوجب ان حكم هذه الشجرتين
حكم الخمر اذا ثبت علم بعث ميتنا لا احكام دون اللغة قال **المصنف** وكونه معلولا الى قوله ولما شرط
اقول لما ذكرنا اقامة الدليل شرعا لكون النص معلولا اشار الى الادلة المسبقة له فقال ذكر النص
معلولا ثبت باجماع القاييسين كما انهم اتفقوا على ان حدث الاشياء الستة معلولا وان اختلفوا في تعيين
العلة على ما عرفت مرارا او بالنص كقوله تعالى الذي كيد يكون دولة بين الاغنياء والدولة في المارقات
صار الى دولة بينهم تداول وترة لهذا ومرتة لهذا فذكر كلمة الى مقتضى ان المقصود به العلة كقوله
التي لم يبرهن حين اعققت ملكك بضعك فاخترت لما ربه الاختيار بكلمة الفاعل على ما ذكره البصير في
علمه علة للاختيار وقد يكون يفهم ان تصرفه بدلالة دون عبارته كقوله علم في السمن الذي وقعت
فيه فارة ان كان جامدا فلقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان ما يعا فارقوه فقيم دلائلها
معلولا بعلمه بما ورنه الخاصة اياه وقد يكون الاستدلال بحكم النص كحدث المستحاضة وهو قول علم
انفادهم عرقا فخرجوا في وقت كل صلوة عما سياتيك سبابة ان شاء الله بعد ذلك التماس واعلم ان النظر
دلائل على التعليق على مراتب اما ان يكون بالتصريح بان يدرك ما يدرك على العلية وهو ان لا يختار غير
العلية او يختار غيرها اختالا مرجوحا فالاول ان يدرك بلفظ لا يقتضيه التعليق مثل العلة كذا
لسببه كذا اول جملته مثل قوله تعالى اجزله ليعتصم على بني اسرائيل وكونه علمه لانه ما جاز الاستدلال
اجزا بغيره وقوله تعالى كيد يكون دولة في الاغنياء وهو ما يختار غيرها اختالا مرجوحا بان يدرك
كذلك قوله تعالى ولقد رانا لخصمه فانه لا يجوز ان يكون غير حتم عرضا لا اتفاقا وكقوله له والموت والنجاة
للخيار بان اللام منه في الآية لبيان العاقبة بطريق المجاز دون العرضا وحرفا ان مثل قوله علم في السمن
فقطوهم بكمولهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة فليتبوا وقوله علم في السمن انما هو الطوافير والاعدام
عرقا بالجر واما ان لا يكون بالتصريح بل بالامارة وهو على انواع ومنها ترتيب الحكم على الوصف بالامارة
الشارع كقوله تعالى والاسرار في اسرارته فاقطعوا ارجلهم ميمته فقل له او في لفظ يجوز في ما عرفت
وسمى رسول الله منجدا ومنه حكمه عقيب حادثة حكمه كواقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتمره فانه دليل

بعض
العلماء

كونه

بهم

صم
بعض من حروف
العلماء كاللام نحو
او الصلوة له لول
الضيق وما خلقت
الجن والانس الا
ليعبدون وقد
رد لغز العلية
الراوي

علم ان الوقاع علة كانه قال واقعت فكيف ان الامر بالمعق ابتداء من غير ترتيب على ان يبعد
ولا ان صلاحيته بالحوار يغلب كونه جوابا ومنها ان يذكر انواع وصفها لولم يكن علة لم يقد شل
انواع الطوافير على كونه طيبة وما و طهور وقوله استقم الى طلبة اجف قبل نعم فقال اذن
وقوله لعمره قد سال عن قبلة الصالح ارايت لو مضى تحت عام محجة اكننت شارب ومنها
ان يفرق في الحكم بين الشينين بذكر وصف مثل القاتل لا يشره وقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد ومنها ان يذكر وصفها مناسبا لقوله علم لا يقتضي التخي وهو عطفان فانه
يشعر بان الغضب علة لتشويش النظر وتعلم التحقيق فيه عطفه موضعها قال **المصنف** الى قوله
والثاني **اقول** لما عرفت في بيان نفس التماس وما يتبعه شرعا من شرطه وقدمه وان كان خارجا
في الذات على الركن وان كان داخل في تقدم الشرط على المشروط طبعيا فيقدمه ذكرنا وذكره في شرط
القياس اربعا الاول ان لا يكون المقيس عليه او الدال عليه محض حكمه بنص آخر ايا لا يكون منفردا
مع حكمه بنص يقتضي تخصيصه به وليس لما ذكره من محض محض من صيغة عامة فانه غير مانع
عن القياس عليه فلهذا لا اختصاص دون التخصيص واما شرط هذا الا انه متى ثبت اختصاصه به بالنص
صار التعليق مطلقا لما ثبت بالنص فليكون باطلا مثلا ان الشرط قصر باجتماع النكاح في حق العامة على
الاربع بقوله تعالى وتكون ربايع فلو كانت الزيادة علم هذا مشروعة لبيد الله تعالى فاسكت في موضع
الحاجة الى البيان بيان انه لا يجوز اكثر من هذا ثم خص النبي علم باجتماع التسع كما ساء علم ما روت عائشة
ان الله عنها انما لا ان زيادة الحد باب الكرامة باعتبار ان اثبات الولاية على الحرة حتى ملك العبد
نصف ما يملك الحر بنقصان حاله فلم يصح تعليقه على تعدد ربه الى غيره كانه فعله الرخصة حيث جوز والبيع
لغيره ايضا لان فيه ابطال خصوصية الثابتة له كرامة وكذا كخر خزيمة بقوله انما هذه وحده بقوله
عائشة من شهد له خزيمة ففوجبه فصار مخصوصا به كرامة له من ان الشروط وجبة اشترطها العبد
الحق العامة بقوله تعالى واستشهدوا شهودكم وقوله وامرهم واذا وروى عن عائشة علم بغيره
تم لا يثبت كذا الحكم في شهادة غيره وان كان مثله في العدالة والفضيلة او فوقه كالحلفا الراشد من
الامر على علم الحكم الى غير ابطالان الخصوصية البانية بالنص كرامة له وهذا لا يجوز وانما خقره من
الكرامة لا اختصاصه من بين سائر الجاهل من غير جواز الشهادة لرسول الله بنار على اجاره علمه بغير
الجواز الشهادة لغيره بغير علم العيان فان قوله علم في اداة العلم كالعين والعلم هو المطلق للشهادة
وقضيه انه علم اشترى ناقة فزاعرا في اوفاه الشئ فانكروا لا سفار وجعل بقوله سمعنا فقال علم

للجواب

بعد ان كان م

الاصلي

الشرع

او بالجملة

بعض من حروف
العلماء كاللام نحو
او الصلوة له لول
الضيق وما خلقت
الجن والانس الا
ليعبدون وقد
رد لغز العلية
الراوي

من شهد في فقال خزيمة انا اسعد يا رسول الله انك اوفيت الامم انما قلنا علم كيف تشهد في
تحضرا فقال يا رسول الله انا نصد فكلنا تاتينا به من خير لسا انا نصد فكلنا تاتينا به من خير لسا
فقال علم من شهد خزيمة فحسبه فسمى الشهادتين وكنه ختم المسلم فيه من سائر الديون
لجواز بيعه وان لم يكن موجودا في الحال فخصه مع اشتراط كون المبيع مملوكا موجودا مقدور
التسليم في عامة البيعات بقوله علم الحكم من حرام لا يتبع ما ليس عندك وبانه علم نهي عن بيع ما ليس عندك
الانسان ورفض السلم وما سدر جواز السلم المخصوص من غير المذكور لا موجه لقوله علم من سلم
فليسلم في كبر معلوم الى جبر معلوم لان ظاهره يقتضي اشتراط الاوصاف المذكورة كالوقوع في
دخول دار فليدخر غاضا لبيعه فان جواز تخصيصها بشرط الا جبر فلا يستقيم الربط بالتعليق
قال في دفع الجواز موجه جاز حاله بعد عن الغرر ولانه نوع صحيح جاز حاله لا يتوقف
عديم حكم هذا النص في المكيدة الموزون الى اثبات والعدييات المقارنة وغيرها من الصور التي
فيها السلم مما يمكن ضبط صفته ومعرفة مقدارها ولا تعدية الا بالتعليق فكما عديم بالتعليق
الي ما ذكرتم فحقنا ايضا نعتيه الى السلم الحال لانا نمتنع مقدار الحكم الي ما ذكرنا بالتعليق بل بالاشارة
النص اوله لانه فان قوله فليسلم في كذا يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالتقدير فكل ما يمكن
ضبط صفته ومعرفة مقدارها بخلاف السلم الحاز فانه ليس بمعنى الموقوف كاسياني ولقائل ان يقول
سالم ان ثبتت الحكم فيما ذكرتم بدلالة النص او بالاشارة الى ان السلم انما يطلعه التخصيص بالثابت
للسلم في المكيدة الموزون وذكر الجوزون كان بالذات فانه يجوز ابطال تخصيصه في خزيمة فمن
هو افضل منه كالحلفه الراشد من وقد ذكرتم ان جواز السلم في صل فقولتم ان خزيمة وحده
يمكن ان يقال انا ما ابطالنا تخصيص جواز السلم بتعدية حكمه الى غيره من انواع البيوع فان الصور
ايضا في السلم وقد خضر السهم في السلم مطلق بل غايته انا عمنا صور السلم بالحكم المذكور
غير مبطل للاختصاص وكنه خضر عبد الرحمن من خوف جواز ليس الحر لاجل ان التقدير كان يؤذي
لا يتولد في الحر مع حرمة حق العامة لقوله علم انما يلبس في الاخلاق له في الاخرة فلما خضر الجواز لا يجوز
تحليله لكونه مبطلا لاختصاصه به وكنه كرايو طيبة الحجام خضر بجواز شرب دم النبي عافانه لما حرم
النبي عافانه شرب دمه فقال له النبي عافانه هذا فقال كراهية ان يراق ذلك على الاثر فلم ينكر عليه
ان شرب الدم حرام في حق العامة لكونه نجس العيز فلا يجوز ابطال تخصيصه بالتعليق ولا في دفع الشافعي
على الاصل المذكور عدم انعقاد النكاح لغير النكاح بل في العامة باعتبار ان جواز النكاح يلفظ العامة

يلحق به

بدلالة النص

لا فعلت

المخصوصة بالنسبة الى لقوله تعيد خالصه كرفاه بخبر ابطال هذا الاختصاص من تعاليد السعدية
الحكم الى غيره وقلنا لا نسلم ان المراد من الخلو من ذكر بل المراد لاختصاصه بسلا متقيا
بغير مهر لان فعل الهبة يقتضي مصدرا وقوله خالصه كرفاه لغت لمصدره المحذوف والمقدور
خلص للاحلال الموهوبة بغير بدل هبة خالصه لكونه غير المسبق فانه قد ذكر في الآية انا
احلنا لكم ازواجكم اللاتي تيتن جوهرا من غير مهر فمتى قالوا ان قالوا امرأة مومنة ان وهبت
نفسها للنبي ففيه بيان ان الهبة على النسي علم في جواز دفع النكاح له بدل وبغير بدل ويدل عليه ايضا انه شرع
استعمل النكاح بالمال في حق العامة بقوله ان تبتعوا باموالكم وبقوله قد علمنا ما فرضنا عليكم
ان ازواجهن باموالهن او جنتهن المهور على ما اشكر في ازواجهن ثم اظهر خصوصيته بشرع النكاح له بغير مهر
بقوله احلنا لكم الآية ثم علم ذلك بقوله لكيلا يكره حر حر صديق امر النكاح اذ اللام متعلقة بقوله
خالصة والحرحر انما يلحق الناس في لزوم المهر لانه انعقاده بلفظ دون لفظ خالصه في حق من هو اخص
العرب قبل مجموع هذه القرائن ان المراد بالخلو من جواز النكاح له بغير مهر فلا يجوز ابطاله بالتعليق
ونحن نقول في مجموع جبهه اذ المراد بقوله خالصه بان لا يحل منكم حتى لا يكون خالصه حاله في الضم
في هبة بعض ان وهبت خالصه كذا المعنى ان احل ان لا يخلط في النساء خالصه كذا لا يحل لغيره كبعده
فانه علم كان يتبادر ان يكون غير كماله في فراشه دل عليه في قوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله
ولان نكحوا الزوجه من بعده اهدا وهذا الاختصاص من الوجهين مما يعقل كرامة فاما الاختصاص
بالمفظة اذ الناس في طرقات استعانة ووجوه الكلام سواء قالوا الثاني ان لا يكون الاصل الى
قوله والثالث اقول الشرط الثاني ان لا يكون الاصل الى المقيس عليه معد ولا به عن القياس بل
سنن القياس في طرقة المسلك وقاعدة المستمرة لان الاصل اذا كان لا يدرى علمه وحكمته بالعقل او يكون
من سنن القياس لا يصح القياس في الحاجة الى اثبات الحكم بالقياس من مقتضى مقتضى عليه وجه يرد
القياس يمكن اثبات حكم الفرع بالقياس عليه لا يصح اثبات الحكم بالنظر الثاني في مثاله جواز التوضي بنسبه المتمر
من عد ولا به عن القياس بقوله علم تمره طيبة وما وهاطوره في القياس من عدم جواز الوضوء به لانه خرج
عن طيبه المأفلم بقوله علم صفة المنزل من السمار فصار كالتوضي بما سواه من الابنية والاشربة فاذا كان كذلك
لا يثبت عليه غير لغوات شرط القياس لكونه معدولا به عن سننهم وكذلك جواز صرف المكافاة الى نفس المكفيات
على خلاف القياس لا يثبت في حق الاعراب الذين واقعا امراته في غار رمضان فاعطاه النبي عليه السلام ما يكفر به فذكر
حاجته بغيره فقال عليه السلام كذا انت عيا كذا فانه ثبت معدولا به عن القياس لان الكفارة انما تكون بما يجز عليه

علا

ازواجهن

بعده

المذكور من م
لغير المعامل

بأن يعطى من مال غيره حتى يحصل له ثواب مكفر وسائر جنائنه إلا بما يقع له بأن يأخذ ما لا يفرح به كونه
لأن شريعته للزجر والستر حصو الثواب وذلك يحصل بالاعتقاد لا بالاختصاص وإذا كان كذلك لم يكن
قياس غير عليه بعلته الفقر والحاجة وكذلك يجب الطهارة بالتحقق في الصلوة ثم بعد ذلك
عن القياس لقوله علم الأمر منكم فقهه فليعد الوضوء والصلوة جميعا إذا القياس يقتضي
انقضاء الطهارة بالتحقق كما هو مذهبنا في غير ذلك لأن ليس بخارج نجس وهذا لم يكن حرجا
صلوة الجنابة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة فلا يقاس عليه غيره ولا يتركحل المذنب عن ترك
التسمية بحد ولا به عن القياس لقوله علمه اللام حين شغل عن الكلام ترك التسمية تاسيا
فإن تسمية الله في قلبه كل امرئ مسلم والقياس يقتضي حرمة ما ذكره إذا التسمية شرط للصحة
بقوله تعدوا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ولا أشربوا مما لم يذكر اسم الله عليه والشرط تاسيا
كما لو صلى غير طهارة تاسيا أو ترك أحضار التهود تاسيا فلا يصح تعليله بأن يقال المسئلة قامت
في الناس مقام الذكر فتعذر إلى العامد لوجود العلة وهي المسئلة أما لأنه معدول به عن القياس
وأما لأنه لا مساواة بينهما إذا العامد معز عن ذكر الله وقصد أفلا يجعلا كالتاسي لمعدول وكذا ثبت
بقا الصوم بغير تحقق الأكل تاسيا معدولا به عن القياس بقوله علمه لم يتم صوما ما لم يطعم الله
وسقاه والقياس يقتضي أن يفسد صومه بتحقيق المفطر وهو الأكل المضاد ترك الصوم وهو لا مساواة
عن المفطرات والتسبيح لا أثر له في إيجاب المعدوم وإعدام الموجود حتى لو ترك ركنا من الصلوة
تاسيا بفساد صلواته وإذا كان كذلك لم يصح تعليله لتعذر الحكم إلى الخاطئ والمكروه وأما لو كان
معدولا به عن القياس فيصير تعليل صحيح لفساد ما وضع له والقياس يقتضي لا فطر لفوات الركعتين
لبقاء الصوم بغير فطر ما وضع له القياس أما لعدم المساواة بين الناس بين الخاطئ والمكروه
التسبيح ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو قلة الحق بله اختيار من العبد بفساد عفو الخطأ مما لا يمكن
الاحتراز عنه وإنما وقع المرفق بغيره من التقدير منه مع كونه ذا كراهة للصوم والأكل من غير الاحتراز
والمكروه مختارة لا لإقدام عليها كره عليه وهو ذا كراهة للصوم ولعدم العزيمة في حقه لا لفطر ولو صبر
حتى قيل كان شجيدا وهذا آية الاختيار فلم يكن ورود النص في الناس ورودا فيها فم عدم
فساد الصوم بالوقوع تاسيا جوابا عن سؤال مقدور وهو أن يقال لو كان حكم الناس معدولا به
عن القياس لما تعذر حكمه من الأكل والشرب تاسيا إلى الجوع تاسيا وقد عذبت حكم النص في الجوع
بأنه لا تعليل في أن تعذر حكمه إلى الخاطئ والمكروه أيضا لكونه غير معدول به عن القياس بقوله

تاسيا

إنما ثبت هذا الحكم وهو عدم فساد الصوم بالوقوع تاسيا بالتعدية والتعليل لعدم
فوات شرط التعدية وهو كونه عموما وفق القياس لا سيما لا يدرك بالرائي لا يمكن تعديته إذ التعدية
قد يكون مما يدرك بالرائي إلا إذا كان غير المخصوص من كل وجه بحيث يعلم يقينا
أنها لا تفترقان في المعنى الذي هو مدار الحكم ومناطه بل في الاسم الذي لا مدخل له في كونه مناطا للحكم
وحكمه يستلزم الحكم فيما يساويه في المعنى المعينة لكونه مناطا للحكم بدلالة النقل بالقياس وحاصل الجواب
أن ما يستعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكن يجوز أسات الحكم في غيره بدلالة النقل وهن
لذلك لأن الأكل والجماع سواء في قيام ركز الصوم بالتركيبها لبقونها بكتاب واحد وهو قوله تعالى
ثم أتوا الصيام إلى الليل بعد قوله فالآن يا بني وبنوهم ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
أبوا الصيام بالتركيب هذه الثلثة إذا المذكور هذه الثلثة فقط فكان ورود النص بعضها
ورود في الآخر دالة والآن لم يكونا متساويين في الركبة فهذه الثلثة مختلفات في الاسم وفي المعنى
المقصود للمعرفة أن أحد المتساويين إذا سلم حكمه ثبت ذلك الحكم للآخر ضرورة كالتبيين في
الاستدراك المعنى بوجوب الاستواء في الحكم كان النص الوارد في النقي والرعاف جعلوا في سائر الأحداث
الاتحاد المعنى وهو كونه الخارج نجسا وكذا النقل الوارد في المستحاضة وهو قوله علم صل وانظر
الدم على الحيرة قطرة جعلوا واد ابنه به سلس البول وانفلات الرخ والجرج السائل للاتحاد المعنى
الوجب للمساواة إذا الفروق في شمل الجميع والدليل على كونه ثابتا بدلالة النقل أن كل من
سمع قوله علم أنما أطعم الله وسقاه يفهم منه أن الناس جميعا حيث أضيف الفعل إلى الله
فلم يكن الناس هاتكا لحرمة الصوم والجماع مثله في هذا المعنى إذا المؤثر هو التسبيح لا صوت الأكل
والشرب قالوا **والثاني** أن تعذر إلى قوله ومنها أن يكون المعنى اقوال الشرط الثالث أن
تعذر الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فزع هو نظيره ولا يفرضه هذا الشرط وإن كان له ادعاء
حيث التسمية لكنه جملة أمة مجتمعة ومتضمنة بشرط متعددة عند التفصيل لتضمنه شروط
التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفزع وتعديته إلى فزع هو نظيره ومماثل ذلك الفزع خائفا
عن النص إلا إذا كان واجعا إلى تحقق التعدية فإنها لما بين جميع هذه الشرائط الخمسة جعل الجميع
شرطا واحد احتل في الشرطين الأولين فإنها ليس في التعدية بل في شروط التعدية وشي من هذه الخمسة
وأقامة الدليل على كل واحد منها وذكر المصنف أنها أربعة وترك الأول وهو التعدية المشار إليه
بقوله أنه تعذر فنذكره أولا ثم نشر إلى ما ذكره المصنف فيقول في الجهور من أصحابنا أن التعليل

بالعلة القاصرة المستنظمة كالثمنية في النقد من الجوز واليد ذهب بعض الشافعية وابو عبد الله الميرزا
وذهب إلى دفع وعامة اصحابه وجهه المتكلمين واحدا بالقلبي وعبد الجبار والباقرين الى انه يجوز
مذهب مشايخ سمرقند واصحابهم منهم الشيخ ابو منصور وهو مختار صاحب الميراث والتفق الجميع على
العلة القاصرة المنصرفة او الثابتة بنقل اجزاء قائلو العلة المستنبطة من حبس الحج فنعلق بها اثبات الحكم
مطلقا تعدل ولا كسائر الدلالة من الكتاب والسنة ثبت الحكم بها خاصة كانت او عامة وهذا ان الشرا
في الوصل الذي يحل له كونه موثرا ومختلا او مناسبا عما حاسبه لا خلا في ذلك وهو يجوز في القاصر المستنظم
فله حجر في التعليل بعد وجود شرط محتمل الا مانع وكونه قاصر السير مانع للاجتماع على صحة القاصرة المنصرفة والجميع
عليها ولنا ان دليل الشرع لا بد من كونه موجب علم او علما اذ لو خلا عنها كان عبثا والتعليل بالعلة القاصرة
لا يوجب علما بالا جاع ولا علما في المنصرفة عليه ان الحكم فيه ثابت بالنقد دون العلة اذ العلة والعدل والافقير الى
الاضعف مما يرد به بيهمة العقول في سق لها اثر في الفرع ولا يستلزم بالاعتدال في فرعنا انه لا ينافي
في التعليل سوى التعليل فاذا خلا عنها كان باطلا وهذا محتمل في القاصرة المنصرفة فان كان مانع في
افاد ذكر علما بانها في المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه قالوا نعم احضار الفائدة فيما ذكره في
قوائد احببها اثبات اختصاص النقص بالحكم كيلة بشغل المجتهد بتعليله بتعديقه الى الفرع وثابتها في
الحيلة الموجبة لطائفة القلب والقبول بطبع اذ الطبع الى قبول الاحكام المعقولة اميد منها الى فهم الحكم
ومرارة التعبد وثالثها المنع في التعبد عند ظهور علة اخرى متعديقة لا بد ليدل على استقلال التقدير
بالعلة وبما كونهما راجحة على القاصرة ولولا القاصرة لمقتدر الحكم بها في غير توقف على مرجح قلنا حصول
هذه الفوائد بالتعليل منسوبة اما الفائدة الاولى وهو الاختصاص فانه يحصل بترك التعليل ايضا لان كان
ثابتا قبل التعليل اذ النقص يصيغته لا بد من الاعمال في الحكم المنصرفة عليه والمناسبتين بالتعليل فاذا ترك
التعليل فنسب على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل هذه التعليل فيمكن ثبات علما ان التعليل لا يستلزم
لا يمنع التعليل ما يستلزم لجواز اجتماع وصفين فيه احد ما يستلزم من الاخر فيجب التعليل بالوصف المستلزم
اقر به الى الاعتبار المأمور به من غير المتعذر فدل ان لم يثبت الاختصاص من هذا التعليل ولنا ان يقول
لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ النقص ساكت عما عداه والاختصاص لا يستلزم الا بنقل عداه والا
في النقص التعليل فاذا عللنا بالقاصرة يمكن ايضا على الاختصاص من ذلك متعذر اما الفائدة الثانية فلا في الوقوف
على الحكم والمناسبتين في باب العلم دون العلم والاراد لا يوجب العلم اتفاقا فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
المعلول غايته اذ يفيد لنا حكم الحكم والشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العلم بالبدن والقاصرة لم يتحقق

٢١٩
بما عمل فلا يعتبر واما الفائدة الثالثة فلا نسلم ان القاصرة يعارض المتعديعة عاوجه
محتاج الى مرجح آخر اذا المتعديعة بنفسه راجحة لكونها اكثر فائدة ومتفعا عليها فلم يحصل
الفائدة الاولى وهو الاختصاص لجواز ان يعطل بالتعديعة وانه اخرج الجواب عما ذكره
ومنها اير في الشروط التي تضمنتها الشرط الثالث وهو ان الخمسة كون الحكم المعلول شرعا
وهو مذهب الجمهور لا لغويا وذهب ابن شريح في ذلك فقيه القاصي ابو بكر الباقلي في ان الشرط
كون الحكم شرعا بل بغير القياس في اللغة ايضا وهو مذهب جماعة من اهل المدينة قالوا دار اسم المحضر
مع الشدة المطرقة وجودا وعدمه ما يفيد علة الظن ان العلة لكونها على اهل الشدة المطرقة وقد
وجدت في سائر المسكرات فتمت به ويستوي عليه حكمه من الحرمة والنجاسة ولانه تواتر في اللغة جواز ذكر
حتى شحنا وكتب النحر والمصرف والاشفاق في ذكره اجمعت الامة على الاخذ بتلك القيسة اذ لا يمكن
تفسير الزمان والاخبار الا بتلك القياس ولنا في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ان
بشرها توقيفية فيمنع اثبات شي منها بالقياس لان النقص موجود في الجميع ووجوده يمنع القياس
لا في ابطال النقص خالف ولا يفيد ان وافقه وهذا بان عا ان الواضح هو انه للجميع فيه خلاف
مشهور عرف في موضعه وهذا محتمل في الاحكام لانه لا نفس في الفرع ولا بد من معرفة الحكم فيها فاجتبه
الى القياس لان القياس من انما يجوز عند تعليل حكم الاحكام وتعليل الاسماء غير جاز اذ لا مناسبة بين
الاسماء ومسمياتها فلان الواضح قد يراعي المناسبة كما في القارورة لكن للوضع لا الصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدق لقرار المارة فيه فرعاية المحنة لا الأولية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى
في سائر الالفاظ وقد لا يراعي المناسبة كوضع الزر والابل ونحوها والدوران انما يفيد علة
الظن فيما يحتمل العلية وهنا لم يوجد الاحتمال لانفسا المناسبة بين الالفاظ والمعاني لا اطلاق
حققة وحاصله ان الاطلاق ان كان بطريق المجاز ولا نزاع فيه اذ وجد الجوز للاطلاق لكن لا محتمل
عليه مع ارادة الحقيقة كيلة بلزم الجميع بينها وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا يعرف
الا بالسماع والتوقيف دون القياس والتعليل والاقيسة المذكورة في اللغة والتحقيق ثابتة بالوضع
والتوقيف اذ هي مستندة الى الكليات الموضوعية ككون الفاعل مفعولا والمفعول منصوبا ونحوها
الى القياس واذ اتقنا هذا قلنا يصح التعليل لاثبات اسم الزنا للدلالة بان يقال ان الزنا اسم جامع
يقصد به سفها لا آفة تحمل مشتهر حرام لا للولد والدلالة مثله وهذا المعنى فكان زنى فيدخل تحت قوله بعد
الزانية والزاني وكذا لا يستقيم ان يقال سمي الفرع من الجاهل بالاعتدال فسمى سائر المسكرات حراما لم يتحقق

المعينة فيدخل تحت الآية المحرقة فيأخذ حكمه فيحرم ثوب القليل منه وتحدد ثوب الغليل كالخمر
 وكذا لا يصح ان يقال سارق سارقا لانه يأخذ ملا غير خفيه وهذا لا يسمى الغاصبه وهذا
 المخرج موجود في النباش فثبت له اسم السارق فيدخل تحت عموم قوله والسارق السارق فاقطع اليد
 فيقطع النباش وكذا لا يصح استعمال الفاظ الطلاق للعقوق حتى لو قال لاهته انت طالق ونوى العقوق
 لا يعقوقه تعالى انا يجوز استعمال الفاظ الطلاق في دفعه ان كان له الملاك في الملاك موجود في العقوق
 استعماله وكذا لا يقال لما جازت استعارة الفاظ العقوق للطلاق جاز استعمال الفاظ الطلاق للعقوق
 والجامع كون الحكم من ذلك الملاك وانما بطلت لمقايسته في جميع ما ذكرنا لما يتبين ان من شرائط القياس
 ان يكون المعدس كما شرعيا وهذه استمار لغوية فلا يجوز فيها القياس من الاثبات في الاحكام الشرعية وكذا
 لا يصح الاستغناء بالتعليق في نصيب ارادة العدد من لفظ طالق لان الوقوف بالتأويل في طرده اهل
 اللغة دون القياس والواضح قد وضعت صيغة الفرد لمعناها ومعنى التوضيد مراعى الفاظ الوحدان والعدد
 ضد الفرد والشئ لا يحل ضده فلا يصح ارادة العدد وكذا لا يصح التعليق لاثبات اشتراط التملك في طعام
 الكفارة وغيرهما قياسا على الكسوة لان المقصود من هذا التعليق انما معرفة المعنى المراد في الاطعام والعقود
 حكم الكسوة اليد والاطعام اسم لغوي لا يدخل للمقياس في معرفته وكذا الكسوة اسم لغوي فلا يكون مطلقا
 حكما شرعيا يصح تقديره اليه بل يجب العلم بحقيقة كل واحد منهما فالاطعام فعل مستعمل لازمه
 طعم فحقيقه جعله لغويا وذاك حاصل بالتفكير في الطعام فخرج عن العهدة بالاباحة وحصول
 الفعل وانما يجوز التملك فيه بدلالة النص لوجود معنى المنصور عليه مع زيادة ما يتبين انه الكسوة
 فاسم في الحقيقة لعين الثوب الملبوس لا المنافع للبس وعنى الملبوس لا يصير كفارة الا بالملك فلا يترك
 التملك في الاطعام قياسا على الكسوة وكذا الكلام في الغيوس لتعدده حكم المنفعة وهو وجوب الكفاية والى
 باطل لان الكلام ان الغيوس ليس حقيقته ام لا لا يمكن الا بالنقد في اعتناء اللغة دون التعليق فحقه ثابت
 محقق حقيقته وانما سميت مينا محازا لان ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعانة صورة المين فلا
 هذه المناسبة سميت مينا التسمية صورة الاسدية فكان طريق معرفته الرجوع الى اهل اللغة اتم
 وضغو المين تحقيق الصدق في الخبر فلم يرد استوها مينا وهو القوة لان الخبر كان محال للصدق
 والكذب فبالمين يتقوى جانب الصدق فالمين لا يتصور الا فيما يتصور فيه احتمال الصدق والغش
 يتصور فيه ذكر لتعد الكذب فيما مضى فلا محالة للمين واما في الشئ الى غير محله لغوي فلا يكون الغيوس مينا
 حقيقته فلا يحجب فيها الكفارة وكذا الحكم في نظائره التي ذكرها وغير ذلك قال ومنها ان كلفه الجحد

مع الهدف
 لما اهل التحقيق
 في الحرام لم يوافقنا
 انهم وضعوا المين

انهم بعينه الى قوله ومنها ان كلفه التقدمة **وقوله** ومنها ان كلفه التقدمة الشروط التي تضمنها الشرط الثالث
 وهو الثالث منها ان كلفه المعدس حكم التمتع بعينه من غير تخيير بان يفتى في الفرع مثل حكم الاصل بدون زيادة
 وضد سقوط قيد منه والرد به المثلية في نفس الحكم مثل الجواز وعدمه لا يكون قطعيا لان ذلك لا يست
 بالقياس والدليل على اشتراط هذا الشرط ان فائدة التعليق التقدمة لا غير فاذا كان غير ذلك لم تكن تعدية
 بل اثبات الحكم ابتداء وان لا يجوز بالتعليق فاذا تقدر هذا فتفرع عنه انه لا يجوز تعدية حكم
 صحة الظاهر وانما سلم الى الوقت عندنا خلافا لما في حيث قال يصح ظاهرا الذي باعتبار ان موجب
 الظاهر الحرة وهو اهلها كما لمسلم وهذا يصح ظاهرا وهو ايضا اهل الكفارة بالاطعام والاعانة
 وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظاهرا كالعبد ليس باهل التكبير بالمال مع ان ظاهرا صحيح وان لم يكن
 له اهلية الكفارة فله اهلية الحرة فيعتبر ظاهرا في حق الحرة كما اعتبر ابو حنيفة اياه في حق الظاهر
 ولم يعتبر في حق الكفارة فليس هذا بالتعليق بل اهل الكفارة لان المقصود منها التطهير
 بالكفارة ولا يمكن ثبات مثل تلك الحرمة التي فانه ليس اهل الكفارة لان المقصود منها التطهير
 ومن العباد فيهما راجحة حتى يتاخر بالصوم ولا يتاخر الا بالنية والكافر ليس باهل للتطهير
 والعبادة فلو صح ظاهرا لم يثبت به حرمة مطلقة لا تنتهي للكفارة وقد كانت مقدرة في الاصل
 فكنز تغيير الحكم للاصل في الفرع بخلاف العبد فانه اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال ولهذا
 لا يجوز قبل الحنث خلافا لظاهره وكذا لا يجوز بتعليق بغير الربوا بالاطعام الا اربعة التي هي
 الحنطة والشعير والتمر والماء كما علم من الشافعي وعده حكم ايطا لمعيار له من العوديات كالمتقاة
 والسفرجلة او ما دون ذلك كالحنظل ونحن نقول هذا بالتعليق باطل لان حكم النص في الاشياء
 المذكورة يخيم بنفيها بعد المساوي في المعيار للشرع متناهية حتى لو ورد في الشاوي كما يتبين في
 الاصل لقول عليه السلام لا تسوا بينوا والتعليق بالاطعام محل الخلاف في التام الى عدمه والفتن
 الى الظاهر فانه يوجب في العوديات ما دون اهل حرمة مطلقا وفي الاصل تقيده او لا يمكن
 التساوي في العوديات ما دون الكفار للمعقود شرعا في الاصل هو الكفار العوديات وما دون
 الكفار ليست بمكيلة والتساوي بالعدد والحفنة غير معتبر شرعا فان اثبات الحرمة في الفرع
 بخلاف ما اثبتته اثاره في الاصل اذ الحرمة المتناهية المعتدة غير المودة المطلقة وكان هذا التعليق
 باطلا والخصم ان نقول انما اثبتنا الحرمة لعموم قوله علم لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء
 بسواء الا بالتعليق وانما علمنا بالطعام لخص الحكم على المنصور عليه حتى لا يتعدى الى الجحش والنورة

كانت تعليلاً بالتسمية فلا يكون تغييراً أو خيراً وان منعنا التعليل بالقامة لكن يجب ان يكون منعنا التعليل باعتبار
كونه معللة قاصرة لا باعتبار تغيير الحكم في الزرع فلا يصح ايراده في هذا الفصل وقد عرفنا المستوى شرعاً
هو الكيل فلا يتناول النظر العدومات ومادون الكيل فلا يصح منسكه بالحدث لاسات الحرة في المتنازع
والا يلزم على ما ذكر حرمته مع المقلية بغيرها والواقع بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة كانت قبل
الغلي متناهية بالمساواة كيلا تكون العبد ابطلاً للكيل على نفسه بالحق والطن فان الاختيار بالكيل يكون متناهياً
الخطية وبالنظر يتفرق فلا يعرف المساواة بالكيل الذي هو مسوون شرعاً ويجوز اثبات الحرمة متناهية
ثم بطلان التسمية يصنع العباد فاما ان يثبت غير متناهية باثبات الشرع فلا وان اخرج ما اثبتناه الا
متناهية ولذا لا يجوز تعدية السلم الموجب الى الحال كالفعلات ففي معمله بان السلم لما جاز الى الاجل
خلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت المدة وجوب التسليم في الحال اجاز السلم الحال بطريق الاول اذ
اشتراط البذل حالاً تقرير لوجوب العقد فلا يصح مبطله لم قلنا في قياس جواز السلم الحال على السلم
الفصل لان من وجوبه اجزاء في قياس غير النص وهو قوله علمه لم فليس له الاجل معلوم فيكون
نقد به الى ما فيه نص بالتغير وتبين ان لم بعد كاهوه المقيس عليه بل عدد بنوع تغيير اذ الاجل اصل
خلقه وجود المعقود عليه لم يكن محصلاً فيه وهذا سقطه في تحقيقه ان الشرع انما ورد بجواز السلم
موجلاً وتعديه حكمه الى السلم الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيطرد ذلك لان شرط جواز البيع عامة
البياعات كقول المسع ما لا يملكه ما هو موجودا مقوماً بمقدور التسليم اجاعاً ولغني التي علم مسع ما ليس
الانسان والمعقود عليه والسم غير موجود فضلاً عن كونه ملوكاً ومقدور التسليم فالحكم الاصل فيه عدم جوازه
لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام المقدرة لكونه سبباً لما اقام العين مقام المنفعة
في عقد الاجارة فصار الاجل شرطاً لا لعينه بل خلفاً عن المقدرة التي هي شرط جواز العقد فظهر ان رخصة
نقل الشرط الاصل وهو المقدرة حتمية بالوجود الحقيقي الى ما يصح خلفاً عن المقدرة الاجل لا يصح
سيلة اليه بادر ان خلافة او التمسك بعد مدة واذ كان النص المرخص ناقلاً للشرط الاصل الى خلفه لم يستقم
التعليل على وجهه بورد الى اسقاط هذا الشرط وابطال حكم النص فانه متى سقط الاجل الذي هو المقدرة
الاختبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص بل ابطالاً له واثبات الحكم اخيراً الذي لم يتناول النص وكذا لا يجوز
تعدية حكم التعيين والسلم الى الله تعالى وهذا وقال ان في الدرر والدرناير تعييناً بالتعريف عقود
المعاوضات لان التعيين تعريف في اللفظ في محله مفيد في نفسه فينتج كنعين السلم ولهذا التعيين في
الودائع والغصوب والوكالات والمضاربات والهبة وغيرها حتى يكون الوكيل الرجوع في عينها لا مثلاً

قلنا هذا التعليل يقتضي تعبير حكم الاصل في الفرع فلا يجوز وهذا لان حكم الشرع في جانب السلم والايمان
ان يسلم بالسع وجوبه لا ايمان بالمبيعة للمشرى لا وجود الايمان بالسع فان وجودها
في ملك البائع قبل العقد شرطاً صحته في عامة البياعات الا ما سقط رخصة كالايمان بالسلم والعينية
في السلم حكمه اصيلي الدينية تعارض الرخصة وحكم السع في جانب الايمان وجودها وجوبها معا
للبائع في ذمة المشرى بالعقد لان الثمن لم يكن موجوداً او واجبا للبائع قبل العقد في ذمة المشرى
فكان وجوده وجوبه من احكامه الثابتة به لا من شرطه وسقوط وجود الثمن ودينه امر اصيلي
غير ثابت بطريق الرخصة بل لانه اوجه احدها ان سقط اشتراط التعيين فيه ولبست في الذمة في غير ضرورة
مع القدرة عليه فان المشرى شياء بالدرر عن عينه في يده دراهم صح العقد ولبست في الذمة فلو
لم يكن ثبوته في الذمة اصيلياً لما ثبت فيها الا لفرضه كذا في جانب المسع واليه اشار المصنف بقوله لا يلزم
سقوطه فياورد آراء الصرون وثانيها انه يجوز استبداله قبل القبض والتسليم فلو لم يكن ثبوته في الذمة حكماً
اصلياً لما جاز استبداله كالم تجز استبدال المسع واليه اشار بقوله حتى جاز استبداله قبل التسليم
وثالثها انه لو كانت العينية اصيلية في الثمن وثبوته ضرورياً بالتمسك بالنقل الى الذمة في نقصان
وعذر بان العين حرة من الدين والجد من الغرر فكان يجب جبر هذا النقصان بغير ما يقابل وهو
راس المال في المحلين او بالاجل كتحجيل المسلم فيه فلو صح تعيين الايمان كاصح تعبير السلم لا نقل الحكم
شرطاً محله للعقد بعد ان كان حكماً لم يكن تغيير المعنى لما ثبت ان الحكم الاصل في الشرع وجوده وجوبه
في الذمة بالعقد لا قبله فلو صح تعيينه كما قاله ان في الخبز وجود الثمن كونه حكماً للبيع ولصار
محله لسوء المالك في جانب المسع وقد عرفنا ان الحال شرط اذا التمسك بغيره سابقاً لوجوده على
السع وهذه اشارة كونه شرطاً اذ حكم الشيء لا يسبقه بل يقارنه ويعقبه فكان في التعيين النقل
ما هو الحكم شرطاً وهو تغيير محض فكان باطلاً واليه اشار بقوله ولهذا لم يجز هذا النقصان بالاجل
الاخر وثمة الخلاف في ظاهرهما اذ اهلكت الدرهم والدرناير بعد التعيين لا ينفصل العقد عندنا وعند
بعضهم ولو اراد المشرى حبسها واعطاه مثلاً لم يذكر عندنا لاعدته ولو مات المشرى قبل تسليمها كان البائع
اسوة للمعزاة فيها وعندنا كان هو احق من غيره قبل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن فيه بل هو الحق
فانه لم يتغير بالتعليل حكم الاصل وهو السلم في الفرع وهو الايمان بان بل تغيير الحكم للايمان به
الا ان يورد معناها باعتبار مجرد حصول التغيير بالتعليل في الفرع ولكن ان يقال قد تغير حكم الاصل فيه
لان حكم الاصل وجوب التعيين واشترط قيامها عند العقد والحكم الذي ثبت بالتعليل في الفرع جواز لا وجوب

والا يلزم منه اشتراط قيام الشر عند العقد لكونه مقتضى القول ولا يلزم
ومنه ان شرطه الذي تضمنه الشرط الثالث وهو الرابع متعلق بالحكم الى فرع هو نظير
فيلزم الا ان شرطه الذي تضمنه الشرط الثالث وهو الرابع متعلق بالحكم الى فرع هو نظير
هذا لان مقتضى شرطه الثالث من المحلين فلهذا يكون الفرع نظير الاول صدق اذا كان كذا لا يجوز تقديره
الناسي بقدر الصواب الى المكره والخاطي كالفعل ان فني معللا بان ما صار انما يحدو راسه كونه عاجلا في نفس
عالمنا جاهلا بما يصنع فلهذا يجوز المكره والخاطي في نفس الفعل او في قلنا عذرنا في ذلك عذر
الناسي فيكون مقتضى الشرط الاول لا يفسد في فرع من نوعه فيقتصر منه بترك المبالغة في التخييل وهذا
تجسسه عليه الدية والكفارة في القتل خطأ وكذا عذر المكره حادث يصنع العباد غير متعلق بالصاحب الحق ولهذا لا يجب
عليه الاقدام على القطر الا كراهه ولو جرح قبل ان يكون ما جرحه او ان سعى عذره في قبله في الحق اذا انسيان منسوب
الصاحب الشرع بسلبه الفعل عن العبد بقوله علم ثم على صوابه فاما طاعة الله وسفاهة كذا الناسي كالمريض اذا اصاب
قاعدا او بانها لا يجب قضاءها بعد الصحة اذا العذر وهو المرض في وجهه صاحب الحق والمكره كالمقتد الذي لا
مكنه القيام والبيان الا ان كان حتى لوصل حالة القيد بله قيام او بانها لم تطلق في القيد بحسب عليه قضاءها اذا العذر
من جهة العباد وكذا لا يجوز تقديره حكم التمسك في الوضوء في اشتراط النية فيه لا فعله ان فني لان الفرع ليس بمتعلق
اذا التمسك بوضوءه وتغيره ذاته انما يصير طهارة حاله ارادة الصلوة لفزوة فقد لا الوضوء عند قطع استلزام
المظهر طهارة وشرعا فلا يلزم من اشتراط النية فيها هو تلوته وتغيره جعله نظير ضرورة اشتراطها فيها هو نظير شرعا
وطبعا قالوا لا يلزم تحريمه لمصاحفة القول في قولنا لا يفرق فيه **اقول** هذا جواب عما ورد من نفي شرط المذكر
وهو تعدية الحكم الى فرع هو نظيره تقرير النفي ان يقال انكم عذرتهم حرمة المصاحفة في الحلال الى الحرام حتى انتم حرمة
المصاحفة بانزاولا شكل ان الحرام ليس بمتعلق بالحلال الا اثبات حرمة المصاحفة الثابتة بطريق الكرامة بالخالف
الاجنبية بالحداد وهذا امر الله تعالى بها بقرائه وهو الذي خلق الماء بمسراته فجعله منسبا وصواب الحكم اليه
الاباهوتة ولهذا لم يثبت النسب به ولهذا علل ان فني فقال النكاح امر حدث عليه والزنا امر رجعت عليه وكذا عذرتهم
المكره الذي هو حكم البيع المشروع المرضي الى العقب العذر وان الذي ليس مرضي ولا شك ان العذر وان ليس بمتعلق بالمعروف
ومشروع فلا يصح سببا لنعمة المكره بقرائه الجواب اننا ما عدينا الحكم وهو حرمة المصاحفة في الحلال الى الحرام حتى يرد
نقضا على الاصل المذكور لان الاصل في حرمة ليس الوطى الحلال بل الاصل في ثبوتها هو الاصل المقصود بالنكاح المخلوق
منها انما هو الصحيح لسائر الكرامات البشرية من الشهادة والنقصان والولاية وغيرها فصحى هذه الكرامة اذا
عذر وان فيه من بعد هذه الحرمة الذي هو الوطى اذا العلوق امر باطن فاقسم السبب المفضل اليه مقامه كالمسافر والمفق
المشقة والداخل في الولد المخلوق من طاهرا بالامتنان بحيث لا يمكن التمييز بينهما ونسب الولد الي كل منهما بالاجار

بين الوطى والموطوءة واتحاد بعضيه فيهما باوة وابناوة وامهاتة كاباها وابناها وامها
واذا اظهر ان هذه البعوضة في حق الوطى والموطوءة لفزوة التماسك لا في حق آدم وحوا علمه الله
ولما صار الوطى عاملا معني الاصل وهو الولد يستوي فيه الوطى الحلال والحرام ولم يجر تخصيصه للحال بالاساس
هذا الحكم المعنى في نفس الوطى وهو الحرمة لانه حسنة كونه عاملا بنفسه لا باصله وقد مننا ان ليس باصل الاصل
هو الولد فيعتبر بوصفه ووزن وصف الخلف كالتراب لما اقيم مقام الماء اعتبر وصفه كمن الماء مظهر الاصل فيكون التراب
مغرا وانما لم يثبت النسب لانه علم قطع النسب عن الزنا بقوله والمصاحفة في الحق وكذا لم يستعد هذه الحرمة الى
الاخوان والعائات حتى يعتبر خواتمها وعائاتها كعائته لكون الحرمة في الاخوات والعائات موقفة ترتفع بارتفاع
نكاح المتكوبة بالاجماع وبقوله تعالى وحل لكم ما وراءكم بكنم وبقوله ان تجمعوا بين الاختين وبقوله علم لا تنكح
الزانية على عتقها فم تعدت الحرمة اليها لاصارت مودة في الفرع فيتغير حكم النكاح بالتقليد وهو باطل وكذا
الحكم لم يثبت بالانصاف كما ثبتت بالبيع وانما ثبتت بالملك بالانصاف شرطا للظان الذي هو حكم احتراز
في الجمع بين البدل والمبدل في ملكه واحد والقان مشروع كالمسح وشرعية الاصل يقتضي شرعية شرط التتابع
فثبتت بصفتها وسقطت صفة نفسه قد سبق الكلام في باب النكاح **اقول** لا يفرق فيه الى قوله والرابع قول
هذا شرط خاص من الشروط التي يتضمنها الشرط الثالث واليات لا يتولى الفرع لان فيه لانه لا يجوز التعدية
الى موضع فيه يفرق او مخالفة عند ان فني ان كان مخالفا فهو باطل وان كان موافقا فهو صحيح لكونه موافقا
لوجبه وكذا اذا كان مثبتا لزيادة كان النقص سائما عنهما لانه حجة في جواز التمسك بغيره لانه لو كانا فني
ان كان التعليم موافقا للحكم السابق بالنقص فلا حاجة اليه للاستغناء بالنقص عن التعليم لان اضافة الحكم الى الاقرب
او فيكون لغوا وان كان مخالفا له فهو باطل لكونه التعليم في بطلان الحكم النقص وناقضه فكان باطلا وان كان
مثبتا للزيادة التي لم تتعرض للنقص لانه فهو باطل اذا الزيادة بمنزلة النسخ للمعروف واختيار مشايخ سرقند
جواز التعليم بموافقة النقص عن اساسات زيادة فيه وهو الاشبه لان فيه تاكيد النقص لقبول العقل حكمه طبعا
لا مشيخ تعاقد الادلة بعقوبتها مع كونه الايات السنن في حكم واحد وقد تخن السلف كتبهم
بالتسك بالنقص المعقولة في حكم وتقولون هذا ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والقياس فاذا اتقرر
هذا يتفرع عليه انه لا يجوز التعليم لاثبات الكفارة في القتل العمد واليمين الغسوس بالقيام على القتل
الخطا واليمين المنعقدة كالفعل ان فني لانه تعدية اليه فني وهو قوله علم حسن في الحايير لا كفارة فيه
الا شرعا باليد وعقوب الوالد والفرار من الخوف واليمين الفاجرة وقد انفس بخير حق وكذا لا يجوز
التعليم لاشتراط صفة الايمان في رقبته كناية عن ايمانه بالقيام على كفارة القتل خطأ كالفعل ان فني

لانه تحالفا لاطلاق السفر فان السفر في كفارة اليمن والظهار على كفارة القدر والظاهر في كفارة
مطلق عقيد الايمان فيقتضي الخروج عن العهدة باعتبار مطلق رقبته وان كان كفارة فتعقيد هاهنا بالمعنى بالتعدي
تغيير للنفس بتعديده فيكون باطلا لان تعقيد النفس المطلق بالتعدي لا يخلو ولا يخلو ولا يخلو ولا يخلو
قياسا في مقابلة النفس ولا يجوز التعديل لا اشتراط التملك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة او الزكاة لا
فعله كفي لان تعديلت تغيير حكم النفس وهو قوله تعدي وكفارة اطعام عشرة مساكين اذا اطعام جعل في الطعام
لغة وهو قد حصل ولا باحة فاشترط التملك بالتعدي بتعديلت تغيير في الاطلاق وكذا الاخر بالتعدي
لا اشتراط الايمان في مصرف الصدقات الواجبة بالقياس على مصرف الزكاة كما فعلت كفي لان لضرورة الكفارات
وصدقة الفطر مطلق غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها ولانها في محال فيقول تعدي لا تساهم الله عن الذين
لم يبقا لتلك الآية فانه يدل على حواجز في الصدقات في اهل الذمة لان الله ما فيها ناعا البر لا اله الذمة والصدقة
من البر وكان ينبغي ان يجوز مصرف الزكاة اليهم ايضا ولكنه شرط الايمان في مصرف الزكاة بالاجماع وبالحديث المشهور
على الكبار مثله وقوله علم لم يعاد هذا في اغنيائهم ورد هاهنا في قوله الرابع ان يبق حكم السفر في قوله في انما يخص
اقول الشرط الرابع في شرط القياس ان يبق حكم السفر المحلل بعد التعديل على ما كان قبل التعديل في غير تغيير
سببه لان التعديل على وجه يوجب رد التغيير حكم السفر باطلا لما فيه ابطال السفر القياس الذي لا يصلح حجة بمقابله فتعديلت
الثانوية لا اشتراط التملك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة باطلا لانه تغيير حكم قوله تعدي وكفارة اطعام عشرة مساكين
فانفس يقتضي اطعام وهو فعل يصير المسكين به طاهرا لا اكله فان جعله طعاما حصل بالتمكين في الاباحة دون
التملك فاشترط التملك في تغيير حكم النفس بالتعدي فلا يجوز ذلك التعديل لرد شهادة القاذف بنفس القدر واعتبار
بساير اسباب رد الشهادة كالزنى وشرب الخمر فانه محجة ان كانا ترد شهادته في غير توقف على معنى مدة فلهذا
نفس القدر في جميع الفسق فان قدرنا المحقق ففسق في رد الشهادة كسائر اسباب الفسق وهذا التعديل باطلا لان
اثبات رد الشهادة بنفس القدر بالتعديلت تغيير حكم النفس وهو قوله تعدي وكفارة اطعام عشرة مساكين
ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا منهم شهادة ابدا فان النفس رتب رد الشهادة
على القدر على عدم الاتيان بأربعة شهداء كارتب الجلد عليها وكان رد الشهادة بنفس القدر دون
اعتبار هل العجز عن اتيان الشهود الا اربعة تغيير للموجب في كفارة الجلد دون اعتبار العجز
عن اتيان الشهود فكان باطلا لتعدي ما اخره الشرع الى غاية وهو العجز عن اتيان الشهود ووجه رد الشهادة انما هو
رد الشهادة انما هو نقد المحقق وانما حصل ذلك اذا عجز عن اتيان الشهود على الزنا فاما اذا اتى
بالشهود على زنى المقدور لم يبق محققا فان صادقا في القدر فلهذا لم ينفك موجب رد الشهادة

وكذا

وكذا تخيلهم لقبول شهادة المدونة القدر اذا تاب قياسا على المدونة سائر الجرائم كانا شرب
الخمر باعتبارانه محدود في كبير فيقبل شهادته اذا تاب كالتاب بعد المدونة سائر الجرائم وهذا تعديلت
باطل لانه تغيير حكم النفس وهو قوله تعدي ولا تقبلوا له شهادة ابدا فانه يقتضي رد شهادة على سبيل التنايد
فابطال شهادته الى زمان التوبة تغيير في التنايد الى التوبة وذلك لان الوقت الذي قبلت فيه
التوبة والابدية جعلت في بعض تغيير لموجب النفس فلا يجوز ذلك لا يجوز تغييره في غير المصنف بل في
لان هذا التعديل مستنبط من هذا النص فلا يكون متغيرا ولا يلزم ابطال الاصل بالفرع بخلاف سائر
الجرائم فانها لا يقتضي رد شهادة المدونة فيها على التنايد فاذ تاب قبلت شهادته ولم يلزم
منه تغيير النفس وحصل الفرق ان الرد في حد القدر من جهة الحد فلا يسقط بالتوبة كالحد وفي
سائر الجرائم ليس من جهة الحد بل هو للفسق فاذا تاب لم يبق فسقا وهذا لا مثله ليست مناسبة
لهذا الفصل لان القصور فيه بان سقي حكم النفس المعلن بعد التعديل على ما كان قبله في غير تغيير
ههنا في جميع الامثلة حصل تغيير حكم النفس في المقيض عليه وهو الكسوة وفي قبول شهادته القاذف
بعد التوبة لم يتغير حكم المقيض عليه وهو سائر الجرائم الا ان يرد به ابطاله لكونه بالتعديلت تغيير حكم
النفس سوكر حصل التغيير حكم النفس في الاصل او في الفرع فلهذا لا ينفق فرق بين الشرط الرابع والشرط
الخامس الذي تضمنه الشرط السادس وهو التعدد الى موضع فيه نفسا لمال العلم هو ما ذكره المصنف بعد
هذه الامثلة وهو ان الشئ الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمسة الفواسق لان طبعها لا يذوق
وكذا ما يكون مؤذيا كان مستثنى من النص لم ينزل الخمس اليه اشار المصنف بقوله وكذا لا يجوز قياس سائر
السباع على الخمس الفواسق بطريق التعديل بالعلة التي ذكرنا وهو الايداء طبعها لما فيه ابطال لفظ الخمس
بمعنى هذا التعديل باطلا لانا جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايداء خروج المستثنى من ان يكون محصورا
بعد المحقق كان تغيير حكم النفس المحلل بالتعديلت هذا على ان التنصيص بذكر العدد يقتضي احصاء
العدد المذكور في النفي عما عداه كاشير اليك كلام صاحب الهداية وقد عرفت ان في الاصل في شمس الله وغيره
من امة الاصول بفسق ان التنصيص بذكر العدد لا يقتضي النفي عما عداه واراد ان يفرق بينه وبين حدث
الاشياء السنة فقال محلله في نص البر بوزن الاشارة الستة حيث علمناه وعدينا الحكم الى غير السنة
ووجه الفرق ان حدث الاشياء الستة لم يرد بلفظ الستة بل عدا النفي علم الاشياء الستة وما ساهها
سنة فلا يلزم من التعديل بطلان العدد وفي هذا الحدش بغير لفظ الخمس فلا يجوز ابطاله بالتعديلت
وانما خصنا القليل وقوله علمه الى قوله وانما ذكرناه اقول هذا اشارة الى الاجوبة في النقص الخمسة

الواردة على الشرط الرابع وهو ان لا يتغير حكم النفس بتغير النقص الاول ان قوله علم لم لا يسعوا الطعام
الاسوار بسواي بعمومه يقتضي ان القليل والكثير وانتم خصصتم القليل في هذا النص العام فجاز في القليل
بالقليل ثم عدم التساوي بالتعليل بالقدرة حيث قلتم ان علة الربوا هي القدرة والجنس والقدرة وهو الكبر في
موجود في بيع الحفنة بالحقين فلا يجوز فيه الربوا فهذا التعليل صحيح للمنفرد وقبحه فيما بينه بغير جواب
عنه ان يقال انما يخص القليل بالتعليل حتى يلزم علينا ما ذكرتم من تخصيصه بالقدرة وذكر ان المراد
بقوله الاسوار بسواي التسوية الشرعية في التسوية بالكيل وهو لا يتصور الا في الكثرة فلا يقتل القليل لا يقتل
لا يقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا فريشا انه ان يقتل بالسكين لا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل بالسكين كقتل الاربعاء لا يدخل تحت النفي بحقيقة ان القتل يستثنى حالة التساوي فلا على عموم
صدور الاحوال والاحوال لا تثبت الا في الكثرة والتغير بتخصص القليل بدلالة النص الموافق للتعليل
الا بالتعليل نفسه وحاصله ان المستثنى ان يكون في جنس المستثنى منه واذ لم يكن المستثنى منه مذكور او محتمل
تقدم على وفق المستثنى ولهذا قال المحقق في الجامع في قوله ان كان في الاربعة فبعد حصر ان المستثنى
منه سواء الموافقين لزيد الانسانية حتى لو كان في الدار صلي واسراة تحت ولو كان فيها دابة او متاع
لا تحت لعدم المجانسة ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان المقصود بالسكنى حتى لو كان فيها حيوان
اخر سواه تحت ولو كان فيها متاع لا تحت ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء يقصد بالسكنى الا
في الدار حتى لو كان فيها شيء سوا الثوب لا تحت وان كان فيها شيء سوا الثوب لا تحت
والحمة والعقرب لا تحت استثنى اذ يعلم من جهة الحكم انه لم يقصد في هذه الاشياء بيمينه عند الدار
فيثبت ان المستثنى منه اذ لم يكن مذكور بقدره وقول المستثنى وهما استثنى الخ بقوله الاستثنى
بسوا اذ المراد منه حال التساوي في الكيل والمذكور في الصدر هو العير وهو الطعام واستثنى الخ بالامانة
باطل حصة لعدم المجانسة وان كان جازما بطريق الاستثنا المقطوع لكن المجاز على خلافه في الاصل
فدل على الاستثناء في قوله ظاهره واللا يقتل الا الحنطة او الشجر ووقع مما يضمن اللغز في الاحوال
لوجوب عموم صدره في الاحوال بدلالة الاستثناء فساد القدر لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال
الاحال التساوي لا قوله فعدوا يا فتى الصلوة ولا ولم يسأل ان لا ياتوا في حق الاحوال الا في
الكسور وعموم الاحوال هو هنا حال التساوي والتساوي المجاز في زيادة لاصاء في سعة الطعام مثله
هذه الاحوال لا تثبت هذه الاحوال الا في الكثرة المراد هو المساواة في الكيل لا في هذه المسورة على
والتساوي عبارة عن فضل احد المتساويين كليله والمجاز في عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمقابلة فكانه

الكلام بدلالة ان اوله لم يتناول القليل بحصول التغير بدلالة وهو جازم موافق للتعليل لا ينسب التعليل
لازعموا قوله وكذا جواز الابدال في باب الزكاة لسارة الى الجواب عن المفسر الثاني تقرير النقص ان النفس
وهو قوله علم لم لا ينسب الابدال السابعة ساء يقتضي ان يكون حق الفقيه غير انكسار وقد بطلتم حق الفقيه
وصون انكساره بالتعليل حيث جواز دفع القيمة الزكاة باعتبار ان العلة دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى
موجود في القيمة بل اكل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تسببها الحاجة وزد في غير الواجب
من دفع الحاجة الواضحة وربما لا يحتاج الفقير الى ما ليس له من الحاجة الى غير هذا ولا شك ان التعليل وجوب
تغير النص الى ابداله في عين ذلك الشيء دون قيمته بغير الجواب عنه ان يقال ان جواز دفع القيمة باب الزكاة
ثابت باقتضاء النص بدلالة الابدال بالتعليل وانما كان التعليل في دفع القيمة بتغير النص اذا كان الاصل
وهو انكسار مثله ولوجب للفقير لحيته وليس كذلك فان الزكاة عبادة محض لاحق للعبادة فيها وانما هي حق
للمستحق لا يستحقها احد غيره كسائر العبادات لكنه سطر حفة صورة ذكر الواجب باذنه بدلالة النص
انه قد وعد اوراق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والرزق عيان عاين في العناية
ثم اوجب لنفسه الاغنياء ما لا يسمى كاشاة والابدال والبدل والدرهم والدنانير مثله وغير ذلك بالنفس
الموجبة للزكاة والكره اذ اوعده في ثمر امر الاغنياء باجازه تلك المواعيد وهو الارزاق المختلفة وذكر
المسمى وهو لا تحت الاجاز منه مع اختلاف المواعيد لان حواجم مختلفة لا حواجم الى الطعام واللباس
وعبره ذكر فيكون متضمنا للمرفق لا يستبدل ضرور لكن المرفق الى كل واحد من الموجود كالسلطان
بعد مواعيد مختلفة ويجوز حواجز مصنوعة لا وليا له ثم ما يحضر وكلامه بلاها من مال معين له عند
لا تحت تلك المواعيد المختلفة فانه يكون اذ ثاله لا لا يستبدل ضرور فكذا اهيها فثبت هناك كان
جواز الاستبدال وصلا حجة غير انكسار لكونها مضمنا في الحكم الا لا بد من دلالة النص والحكم المستفاد
من قوله في خمس الابدال شاه علمته بالحاجة فلا نال الصدقة مع كونها ونسخا حلت هذه الامة للضرورة
والحاجة بعد ان لم تكن في الامور المادية فاذا كانت غير انكسار صالحة للضرورة الفقير بالحاجة بغير قيمتها
ايضا صالحة هذه العلة فالتعليل وقع لهذا الحكم وليس فيه تغير النص بل التغير حصل في الحكم
الا وهو ثابت بالنص بالتعليل فيكون تغير النص بالنفس بتغيرها مع التعليل في حكم اخر ليس فيه
تغير النص وهو ليس بخبر وهذا معنى قوله فصار التغير بالنفس مع التعليل في حكم اخر ليس فيه
فولس التعليل للحكم شرعي جواب عما قال في المحصول التغير بجواز الاستبدال بالنفس فاقايد
التعليل بغير الجواب ان فائدة معرفة صلاحية انكسار لكونها مضمنا في الفقير لا كثر في التعليل الى

مالا نصر فيه وهو القيمة وهذا حكم شرعي فالحكم الثابت بالنقض جواز الاستبدال المحل وبالتعليل
ثبت الحكم في الافراد معضلة كما هو الحكم في جميع التعليلات وتحقق ان الصدقة تقع لله على الخلق في البقاء
تقبل الفقير لقوله تعالى لم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقوله علم الصدقة
تقع في كفارة حرج قبل ان يقع في كفارة الفقير فيصير ملكا للفقير يدوم يده فباخراج المال الى الله على وجه القرية
تكون فيه نوع خبث لصيرورته قرية مطهرة عن الاثام بدليل قوله خدموا الله صديقه تطهيرهم وتركهم بها وانما
كانت مطهرة اذا كانت منزلة بنجاسة الاثام عن المزك اذا وقعت قرية مطهرة فكيف في الخبث وصار
من الاوساخ كاللآل المستعارة ووجه القرية ولهذا حتم على من سأل الله كرهه كره او سأل الله في القرية
عسالة الناس وعرضهم منها بحسن الخس وهذا حراما في الامم المتقدمة وكانت علنة القبول منهم حراما
بنار تنزل في السار وانما ابيح لهذه الامة مع تمكن الخبث فيما للضرورة وبشرط الحاجة كما يبحث المصلحة
للضرورة ولهذا المحل للمغنى اذا لم يكن عاملا المحم الحاجة فثبت ان حكم النضر هو قوله في حق من لا بد له
صلاحية المحل للضرورة الى الفقير كفاية له فحين يغفل صلاحية الشاة لكفاية الفقير بانها انصارت صلاحية للضرورة
الى كفايته باعتبار كونها مالا متقوما صالحا للحاجة وهذا الاوصاف موجودة في سائر الاموال فثبت
لاشتراك في العلة حتى لو لم يكن متقوما لا يجوز ان الحاجة لا تشد في مجاز وكذا لو اسكن الفقير داره مدة بنية
الركوة لا يجوز عنها اذا المنفعة انضمت بدلا عن العينة في هذا الباب لان العينة جزء من المنفعة لا بقا صلاحية
لا دأ حتى الفقير لم يثبت بالنضر بل كانت ثابتة باصل الخلقة لاننا نقول تلك الصلاحية قد بطلت في الامم المتقدمة
وانما ثبتت هذه الامة بالنضر فيكون من اجزاء احواله حصة الجواب المقصود بقوله ان الصدقة واقعة في الاثر
نه في البقاء مقروفا الى الفقير بان الصدقة لا بد من ابقائها حتى يلزم تغييره في غير ذلك
وهو نظير ما قلنا هذا وان ذكره على سبيل التفسير لا يشير اليه فهو التحقيق اشارة الى الجواب عن النضر
الثالث بقرينة النضر ان النضر هو قوله تعالى ويكره لكم وقوله علم محرمها التكبير او لفظ التكبير بعينه
للافتتاح وانتم بالتعليل بان المراد تعظيم الله غيرتم حكم النضر حيث جوزتم الافتتاح بغير التكبير والله اجل
او ارحم من اعظم بقرينة الجواب عنه ان يقال لا نسلم ان حكم النضر وجوب التكبير بعينه للافتتاح بل الوجوب تعظيم
الله تعالى بخرجه وجزا البدن لان الصلوة عبادة بدنية فيجب تعظيم الله فيها بجميع الاعضاء وتعلق كل
عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام للقدم والركوع للنظر والسمو للمجبهة واللسان للحملة الاعضاء
الظاهرة ووجه فكان المستحق استعماله بما يحسد به التعظيم بما هو ثناء على الله فعين الشرع التكبير لان
محصول الثناء انه هو المستحق بعينه فيكون التكبير له صاحبة للتعظيم كما ذكر كلمة الشريعة في التخصيص

ادام على اللسان من عمل الايمان لان كثر الركن في عينها ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالقرينة
وغيرها واذ اصح ان الواجب على اللسان وان التكبير له فعلة لكونه ثناء مطلقا في التعليل بقضية
حكمه الى سائر الفاظ البناء لمحصو المقصود وهو تعظيم الله تعالى قوله ولا افطار هو السبب
هذا وان كان في جملة ما ذكر على سبيل التفسير لا يشير اليه فهو التحقيق اشارة الى الجواب عن النضر
الرابع بقرينة النضر ان النضر هو حدث الاعراب او جمل الكفارة بالوقوع وانتم غيرتم حكمه بالتعليل
حيث او جستم الكفارة بكل مظهر عدا الاكل والشرب وكذا النضر وهو قوله علم الما ظهور
وقوله ثم غسليه بالماء عمن الماء لغسل النجاسة وانتم غيرتم حكمه بالتعليل بكفارة من يلا واما
حيث جوزتم ازالة النجاسة بخبره من المباحات بقرينة الجواب عنه لا نسلم ان النضر عن الوقوع لكونه
سببا للكفارة بل سبب هو الا افطار وهو حرمه شهر رمضان ولهذا لا يجزى الوقوع في غير شهر رمضان
او في ليلته فارة فدل على ان السبب هو الا افطار والوقوع آية صاحبه للاظهار فتعذر حكمه الى غير من المفطرات
لا اشتراك في العلة وهو حرمه الشهر لفطر عدا وكذا استعمال الماء لم يجز بعينه لهذا الوالد في الشرب
النفس عن بدنه او قطع موضع النجاسة له بل مستعانه بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون
حاملها في الصلوة والماء آية صاحبة لانه فتعذر المباحات المزيل للنجاسة كالخروج والورد
وكما ما نعصر بالحمل لا اشتراك في العلة وهو القلع اذ النجاسة بالمجاورة فاذا انتقلت اجزاءها
بعين المكان طاهر كما كان وهذا المعنى يحصل بقرينة فصار حاصل الجواب في جميع الصور المقدمة
منه التعيين بان يقال لا نسلم بان الشارع عيّن التكبير بل من غير النضر يدفع القيمة بل
الواجب دفعه حاجة الفقير والثناء آية صاحبه في سائر ما سنده به الحاجة فكذلك التكبير
آية صاحبه لثنا وسائر الاثار مثله وكذا الوقوع آية صاحبة للاظهار فتعذر حكمه الى الاكل والشرب وكذا
الماء آية صاحبة للقلع فيتعذر حكمه الى سائر المباحات القالحة وهذا هو وجه التفسير فان الكفر باب
واحد وهو ان ما ذكره الشارع غير معين بل هو آية صاحبة لمناسبة رد التعليل بغير الصلاحية في جميع الصور
على ما كان قبله وغير تغيير بالتعليل فلا يلزم منه نقص ما ذكرنا من شرط الرابع بل يفسر قوله ولا يلزم
الحديث اشارة الى الجواب عما يرد المسئلة الاخيرة ووجه الايراد انه لما جاز ازالة النجاسة المستغنية
غير المارة لكونه ظهورا بجملة الازالة حاز الحاجة ايضا ازالة النجاسة المحسوسة فكان ينبغى ان يجوز الوضوء
عنه كسائر المباحات وانتم لا تقولون به فاشارة الى الجواب بالفرق بين الخبث وهو النجاسة العينية
والحدث وهو النجاسة الحسية فقال لا يلزم ان الحدث لا يزور سائر المباحات سوى الماء وانما لا يلزم لان

علم المآل وهو التطهير لا يثبت محل العسل الا بآيات المتزال الذي هو مانع الحكم وادار الصلوة المستحقة
بازالة طهارة المحل اذا تطهر الطاهر محال والمزال في الحدث امر شرعي ثبت في المحل غير معقول المحل لا يفسد
لظهور المحل حقيقة لا يفسد اثر النجاسة وكما وهذا الواد خلل بين الآثار لا يفسد غير ان الشرع انما
عند استعمال المآل الذي لا يثبت محله بل يثبت في هذا المزال الذي هو غير معقول
عند استعمال سائر المآليات بالمر لا يثبت غير معقول لا يتعدى معناه لو كان معقولا للمكان المقدسة
ايضا لان سائر المآليات ليس بنظير المآل فان المآل يوجد مباحا لا يثبت محله في استعماله بآيات المتزال
حرم فاما سائر المآليات لا يوردها في حرمها فاما لا يوجد مباحا فيكون في آيات المتزال الذي يورده
خبرها ورواها لا يثبتها بالاستعمال حرم عظم فلم يجعل مانع علم المآل لا يمنع الا حاكم به قياسا ودلالة على
النجاسة وهو النجاسة العينية لان المتزال مع معقول لانه محسوس في النجاسة في سائر المآليات في علم المآل
لا يثبت في كونها قائل النجاسة والطهارة بجملة القلب فافترقا في رد هذه الجواب سوالا فاجاب
بقوله ولا يلزم علم ما ذكرنا في الجواب صحة الوضوء دون النية بمعنى لما اعتبر جانب المتزال في الوضوء وسقط
الحاق غير المآل به لكونه المزال غير معقول المعنى كان ينبغي ان يشترط النية في الوضوء لسوء الطهارة غير معقول
الحق لانه النية تقر الجواب ان لا يعقل صفة المحل وهو المزال انما يثبت شرعا فاما المآل مطهر بالشرع وهو قوله
ما يطهر او بالبطح لانه خلق كذا هو كونه مطهر معقول المعنى لم يحدث فيه معنى لا يعقل وان حدث في المحل نجاسة
غير معقولة فلا حاجة الى اشتراط النية فيكون المآل مطهرا في حاله اذ ارادة الصلوة ونية التزكية في
حاله غير ارادة الصلوة ونية التزكية في المحلين ايده محل النجاسة الحقيقية وهو النجاسة ومحل النجاسة الحقيقية وهو المآل
مخلو في التزكية غير مطهر طبع لانه مغزو وملوث وانما جعل مطهرا شرعا عند ارادة الصلوة فيشرط فيه النية فلا
يكون مطهرا الا في حالة واحدة وهي حالة ارادة التزكية التي لا يصح الا بطهارة وفي محله واحد وهو النجاسة الحقيقية
فولم وهذا بمن ان ياذن ان الزكوة خالصة حتى انه تعالى لا يبدل لاحق العباد العباد ولا يستحق الا الله
كسائر العبادات وانما يصير للفقير يد ولم يبد به باذن الله بيمين ان الله في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
وهذا في الحقيقة جواب على النقض الخامس بقرينة النقض ان يشار الى الفقر وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
بفقط الفقر في جميع الاصناف المذكورة فيها لوجود الاضافه اليهم بلام التملك فكانت مشتركة بينهم وانهم قد
غيرت حكم الفقر بحراز الفقر في صنف واحد وهذا هو الصنفان ثلث طاه لا مهابت اولاده وللفقراء والمساكين
كان الثلث بينهم اثلاثا لا يجوز الاقتصار على صنف واحد فكذا هذا فقر الجواب في حرمه الا ولان الزكوة خالصة
حق الله لكونها عبادة محضة لا حتى للعباد فيها فلا يكون الله في التملك لان ما هو حق الله على المؤمنين لا يكون

ولكن الله تعالى لا كان غنيا او حجب صرفها الى المحتاجين من العباد فيصير لهم فحل بقدرهم وان كان واقعا في حال الانذار
فحين ان اللام في الآية لام العاقبة فانه يصير المحتاجين في العاقبة يدوم لا يتبدل في قوله تعالى فالتقطه
الفرعون لمكونهم عدوا واذننا فان اذنه موسى علم لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما اذنه عاقبته الى
العداوة والحزن صار كانه التقطوه لاجلها ومنه قوله تعالى اشد له الموت والموت والنبأ الذي في قوله ان الولادة
والنبأ ليس لغرض الموت والحزن ولكن لما كان عاقبته الموت والحزن كانا واقعا لهما من العداوة والاشارة الى
الجواب الثاني بقوله اولاد الله تعالى وجب صرفها الى الفقراء بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء
ولم يقدرا الا مولودا وذكر ابراهيم في قوله انما الصدقات للفقراء ان الله تعالى لا يبدل في قوله انما الصدقات للفقراء
بقوله يدوم فلا يكون في الآية دليل على كون الزكوة حقهم قبل الفقه فصاروا على هذا الحق مصارف باعتبار الحاجة
بمعنى ما ثبت ان الواجب خالصا لله وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق بل لعدم استحقاقهم
قبل الفقير كانه ذكرهم لبيان المصروف وانما صاروا مصارف لفقيرهم وحاجتهم اليها سيما ان الايران الغارم
وابر السيد والعازل لو لم يكونوا فقرا لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف في الاسم لحاز الفقر اليهم مطلقا
فمن شرط الحاجة كانه المتوارث لما تعلق بالاسم كالابن والابن في غيرها استحقوا الميراث وان لم يكونوا
محتاجين وكذا الواجب في شخص واحد اسامي مختلفة بان كان مكاتب وابن سبي ومسيكنا وغارما
لاستحق الاسماء واحدا ولو كان الاستحقاق باسم لا يستحق بغير اسم بها واحدة كانه الارث اذا اجتمع
سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم سخي بها جميعا بالقرابة والتقصيص فكل من اوجب بغير
بالحاجة فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي في اسباب الحاجة ليدل على انهم صاروا مصارف للحاجة فصاروا
جنبيا واحدا وهم المحتاجون اذا احتاجوا شي واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة كانه في الصدقات
للمحتاجين في سبب احتياجهم فمتعلق الحكم بآدم ما ينطلق عليه اسم الجنس وهم جميعهم مصارف لصاحبة الزكوة
لمنزل الكعبة للصلوة وكما ان الكعبة كلها قبله واحدة وكل جزؤها ايضا قبله اذ الاستيعاب
ليس بشرط فكذا ان صرف الى الاصناف كلها وان يفرق الى بعضها في الاختصاص ذكرنا المطاه ان اللام لفقر
جنس الصدقات على الاصناف المحدودة على معنى انها مختصة بها لا يتجاوز الى غيرها لا يقال الخلاف
لترتيب على استعدادهم ولا يكون لغيرهم ونظير مسكت وهي الاصناف المذكورة في الآية لولا قال الله على ان
الصدق بها على الاصناف السبعة فان لم يرد في الصدقة الى فقره لولا ان الرم بلفظ الصدقة والحاج
المعبد معتبرا بحاجته بانه محل مسألة الوصية لان الوصي لم يثبت له ولاية التصرف في حكمها صدقة
في حق صرفهم اليهم بل ثبت له الولاية من جهة الموصي على ماله بالوصي الى جهة سواها فوجب صرف اليهم

الانذار

في المطاع

كنا من الفضة للرجال والنساء مطلقا او تخير من كاتم الذهب لهم كما يجزي المضروب لانها المانحة المضروب
بوصفه ثم باصل الخلقة وهو موجود في الحلق وكما لم يطمح جعله الشافعي على الروا وهو وصف لازم للخلقة
لا سفل خللا في التعليق بالكيل فانه غير لازم لاختلافه باختلاف العادات في الاماكن والادوات في احوالها
اي يجوز ان يكون ذكر المعنى وصفا لازما كما ذكرنا يجوز ان يكون وصفا عارضا كقولنا علمه في بيان علمه انتفاض
طهارة المستحاضة انما دام عرقا فيجب في الانقياد صفة عارضة غير لازمة اذ الدم موجود في العروق ولكن
ليس بمنفرد مثل تعليقه بالكيل في نفس الروا فان الكيل ليس بلازم حسا للخلقة والشعر فانها قد ساعدان
وزنا كما ذكرنا قولا فدا اي يجوز ان يكون ما جعله على حكمه النفس في اير وصفه فردا او احدا غير مرتكب
وصفيرا او اكثر كما علمنا حرمة ربوا النسبة بالجنس وحده او بالقدرة فقط ويجوز ان يكون كل الوصف
الذي جعله على الحكم النفس عددا اميركيا ووصفيرا او اكثر كما علمنا حرمة ربوا النفس بالقدرة والجنس معا فانها
تخلقه بها لا سبب ما جعله على حكمه النفس عددا اميركيا ووصفيرا او اكثر كما علمنا حرمة ربوا النفس بالقدرة والجنس معا فانها
يدل على صفة النجاسة وبالاقياد بدل على اعتبار صفة الخروج فسحق الانقياد بعد من الوصفين كما علمنا
في نجاسة سور السباع بان السبع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلونه سوده فجعل الاوصاف الاربعة
دليلا على النجاسة وامثلة كثر ثم التعليق بالادوات المانحة عند الجهر هو خلقه فان بقى اهل الاصول
منهم ابو الحسن الاشعر قولا وقد يكون في النفس الا قد يجوز ان يكون ذكر المعنى مذكورا في النفس صرحا
كقولنا النفس علمه في مقام طهارة المستحاضة فانها دام عرقا فيجب وكتعليقه علمه لم كطهارة
سور الهرة بقوله انهم الطوائف من عليهم قد لا يكون في ذكر المعنى مذكورا في النفس صرحا كما يكون في غير
النفس لكنه من ضرورات فيكون منزلة المذكور في التعليق جواز السلم رخصة باعدام العاقد
اي بغيره وافلح له ولهذا سمي مع الحالف ليس ولا يجوز الا موقفا من التمسك في تلك المدة
وذكر الوصف ليس مذكورا في النفس هو قوله وخرج السلم لان الاعداد والفرق مع قائم بالعاقد
لا لا بالعقد وهو السلم لكنه بابت باقتضاء النفس باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي
عاقدا والاعداد صفة وكذا النفس مع سماع الا بقى محلل بعبر ابى عن تسليم المبيع والعجز ليس
مذكورا في السمع لكن السمع يقتضي بايعا هرون والعجز صفة فكان بابتا اقتضاء اذ الصفة تابع
للموصوف وهو باس اقتضاء كذا ما يعم قولا وقد يكون حكما اير يجوز ان يكون ما جعله على
حكمه النفس حكما احكام الشرع كقولنا علمه في المحفظة ارايت لو كان لا يكره من فضيضية
لما كان يحرك فقلت نعم قال فدين الله احق قاسر علمه اللهم اجزا فضة الحج على الاب على اجزا فضة من

لقد

كنا من الفضة ق بيشاء لا يحل ان تصدق بغيرها دين الله بغير علمه ذكرنا فترقا قال
واما ركنه الى قوله واختلفوا اقوالا فافزع من بيان شرط القياس شرعا في بيان ركنه
وركن الشئ في عرف الفقهاء ما لا وجود لذكر الشئ الا به من الاجزاء الداخلة في كاليقار والركوع والسمي بالصلح
للقياس وجوده الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى دكنا له وعرف ركن القياس بان ما جعله على حكمه النفس
قيل انما سمي ركن القياس وهو الوصف الذي علم الحكم علما لان علم الشرع كلها معوقات للاحكام واما ركنها الوجه
ولا مؤثرات في الحقيقة بل المؤثر في الحقيقة هو الله فكان ذكر المعنى معناه كونه علما لله معناه كونه
الا علم لا يقال سجد ظل العلانية في تصور ركن القياس ولا ينبغي بينهما فرق لاننا نقول الفرق بينهما ثابت لان العلم
بالنسبة اليها مضاف الى العلم كالمكان في الشرع والقياس هو العلم بالاحكام مضاف الى العلم ما كان الحكم
وقيل انما سمي علما لان علم الشئ ما يعلم به ذكر الشئ والاستدلال بالحكمة المنصوص على بابت بالنفس دون العلة ثم الحكمه المنصوص
ان كان مضافا الى النفس الاصل والاعلة في الفرع كما هو مذهب جمهور المشايخ تكون في علمه على وجود حكم الفرع في الفرع
الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا واكثر الاصوليين يكون في ذكر المعنى علمه في
جميعا واما قال مما اشتمل عليه النص لان الشرط كون المعنى الذي جعله على حكمه النفس في الاوصاف التي شتر
عليها اما بصيغة كاشتغال نفس الربوا على الكيل في الجنب او بغير صيغة بل باقتضاء كاشتغال نفس النفس في سماع الا بقى
على العجز عن التسليم لان ذكر المعنى لما كان مستتب في النفس لا بد من كونه ثابتا به صيغة او ضرورة والام يكن
بالنفس فلا يكون جعله على حكمه واما قال وجعل الفرع نظرا الى الفرق في حكمه من الجواز والفساد وغيرهما وجود
المعنى في الفرع هذا اشارة الى ان ركن القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فهو
القياس فينتجته لتوقفه عليه ولو كان ركنه على نفس فيجعل الا كان اربعة اولى اذ انعتقاد القياس كالتوقف على المعنى
الذي هو العلة لتوقفه على العلة الباقية قال صاحب الميزان ركن القياس شئ واحد هو الوصف المؤثر في ثبوت الحكم متى
وجد مثله في الفرع يستلزم كقياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل لاسات الحكم فيه ولا يمكن اثبات الحكم الا
في الفرع لان النص لم يتناول لم يكن يرد ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى تثبت مثله في الفرع مثل ذكر الوصف
اذ لم يكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لا ثبات الحكم بالقياس من سوي الوصف المذكور في الاصل
لكن الحكم مضاف الى الركن دون الثابت كالانعتقاد النكاح بالايجاب والقبول عند وجود الشرايط في الاصل والفرع
والويل عند شرطه ثم قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو مذهب مشايخ سمرقند قولا وجاز ان يكون الا
اي المعنى الذي جعله على حكمه النفس جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالعينية للزكوة المضروب عندنا في الاصل
والفضة خلقا لنا وهذا الوصف لا ينفك عنها فيتعذر في الحل فقلنا بجبه في الزكوة سور صيغة تخل

العبادة عن الالب الحلة كونها ديناً وهو حكم شرعي لان الدين لزوم في الذمة شرعاً لانه غير محسوس
شرعياً علة الحكم شرعي وهو القول وكذا قوله في حدث الصام ارايت لو تفضلت بغيره كان الحكم
وزن حرمة الصدقة كما ينبغي ان يراى لو تفضلت بغيره كانت شارباً في اتيان الرجل اهل البيت
لو وضعه في حرام كانيام وهذا كله تعلل بالحكم وفيه اختلاف بعض اهل الاصول وكذا قولنا في المدبر على عدم
جواز سماع الولد والعلة كونها مملوكين معلق بمقتضى مطلق من المولى وهذا حكم شرعي واخرى تقول بطلان
موت المولى عن المدبر المفيد قالوا وحلفوا في دالة كون النفس على الي قولنا ما قلنا القول
لما ذكر المدبر في التفسير هو الوصف الذي جعله على حكم النفس اذ ان يبين ان كون ذلك الوصف على ما ذللت في
احلفوا فيه فلا بد من ان ما هو الحق فيه ولا خلاف في ميزان القياس ان جميع موصوفات النفس لا يجوز التعديل بها
لانها لا توجد الا في المنصوص فيكون قد استدل بالقياس لانه اذا وجد في جميع موصوفات النفس الحكم فانه يعلم
بالضرورة انه لا مدخل لوصف الاعتراف في كون قوله لا عدل في المجامع بهار رمضان اعتنق رقبته فاذ التزم في التعديل
فيه سواء وكذا لا مدخل لغيره المجامع فان الفارة تجب على العبد ايضاً وكذا لا مدخل لوقوع الاهل في الفارة تجب انما
ايضاً وكذا لا مدخل لليوم المعين الذي واقع فيه وكذا الشهر المعين فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان
سواء وكذا الحكم المنصوص عليه في سائر المصادف شتم على اوصاف لا مدخل في الحكم فظهر ان لا يجوز التعديل في الوصف
لما ثبت ان لا تأثير لبعض الاوصاف في الحكم وكذا التقوى لانه لا يجوز التعديل في وصفها المعلن في دليل
لان دعواه وصفها بانه علة عزله دعواه الحكم فلا يسمع منه الا بدليل فاحلفوا في الدين على كون الوصف على ما دلالة
عليه فقال اهل الطراد مجرد الاطراد بغير دليل على العلة من غير ان يعتد فيه معنى فاشترطوا اخلاله او ملائمة لان على
الشرع امارات في الموجبة المحققة هو الله تعالى فلا حاجة الى معنى يعقل كالمثارة والميل جعله امارتين للسمعة والطريق
من غير اشتراط معنى يعقل فلهذا كانت قبل الشرع الاحكام فلو كانت موجبات بذاتها لما خلت الاحكام عنها
لان العقل العقلية لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد على انهم اقولوا فقال بعضهم هو وجود الحكم في كل صون وفي الوصف
وهو المحسوس بالوراثان وجوده او زاده بعضهم ما قاله الفریق الاول العدم عند العدم اي دليل صحة العلة الطراد في العلم
بعضاً وجب الوصف في الحكم وهو المحسوس بالوراثان وجوده او عدمه لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقاً
ومما انفك اليه العدم عند العدم ولم يكن شبهه ما عدا العلمية حصل العلم والعلية الظن عادة يكون المدبر في الوصف
علة للذات وهو الحكم كذا ادعى انما يلحق بغيره فيتم تركه عاره به فلم يغضب وتكره ذكره من مراءى العلم
غضبه هو الدعاء بذكر المدبر حتى يحال الاطفال ولهذا يتبعونه داعين له بذكره لتعقب الغضب وزاد بعضهم
على الطراد والعكس قيام النفس في الحالين حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم للنفس في الوصف لانه يعلم ان الحكم ثابت

مختلف في تفسير الشرع

بالوصف

بالوصف دون صفة النفس مثالية الوصف فان وجوب الوصف فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما عدلت بالحدث
دار الحكم وهو وجوب الوصف مع الحدث وجوده او عدمه حتى لم يجب عند القيام الى الصلوة بدون الحدث بان قام اليها
وهو متوضي وجب عند الحدث بدون القيام اليها بان فقد لها وهو محدث فعلم ان الوجب في امر الحدث وانصر
موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النفس موجبة لكل اوجه القيام وجبة الوصف وكما لم يجب القيام
لم يجب اعادة القيام بالنفس في المقتضى فظاهر اما عندنا فلهذا لا اصره هو العدم وموجب غير ثابت في الحالين اما حال
عدم الحدث فان ظاهر النص يدل على انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوصف وهذا غير ثابت واما حال وجود
الحدث فلا ينبغي ان يدعى ان لم يبق الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوصف اما عندنا فالتأني في المقتضى فلا يهمل الحكم
هو مدلول النص واما عندنا فلهذا عدم وجوب الوصف وان كان بناء على العدم الاصل في جعل هذا حكم النفس بجواز
فعلم بهذا اعلية الحدث اذ لو لا ذلك لما خلت الحكم عن النص اصلاً وكذا قوله عليه السلام لا يفتقر القاتل وهو غضبان فان
شره العقاب فيه رتب على الغضب والمعلل في نقل القلب في الحكم معه وجوده او عدمه حتى حال النص في وجود
الغضب عند فراغ القلب ولا محل عند شغل بغير الغضب كالمجوع والعطش وغلبة النعاس وما افقه الاخمين
وامثالها مع عدم الغضب والنفس قائمة في الحالين ولا حكم قوله وقال المجتهد في الفقه في السنة في الخلاف
وهو من هذا انه لا يبر الوصف حجة الباعث يعقل وهو ان يكون صالحاً لادانة الحكم اليه والمراد بصلح الوصف
ملائمة ايموافته ومناسبة للعلل المنقولة عن السلف من الصحابة والتابعين فانه كانو يعقلون بان وصاف
ملائمة الاحكام غير ثابتة عنها كاصافة شوق الفرقة في الاسلام لادانته وجن الى اياه الاخرى الاسلام لانه مناسب
الي وصف الاسلام لانه نابع عنه لان الاسلام عرف بما حاشا للحقوق لا قاطعاً لها وكذا المخطوطة بصلح سبيل العقوبة
والمباح ببالعبادة دون العكس لعدم الملازمة بعد كونه صالحاً لا بد من عدالة وعدالة الماشية تكون مؤثراً
في الحكم العلمية لان الوصف معنى غير محسوس وما لا يحس اليه يعرف ويتوقف عليه بالاستدلال بالشرع الذي ظهر
لا يبر في المواضع غير عدالة الشاهد يعرف بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظورات دينه فان اثر دينه
لما ظهر في مسغرة ارتكاب سائر المحظورات يستدل بهما منعه عن الكذب بل ان هو محظور دينه ايضا لان جميع المحظورات
من حيث صير الطبع اليه سواء ثبتت ان طريق موقوفه ما لا يحس الاستدلال بالشرع وكذا لا يعرف الصانع الا بالاشكال
باننا صنعنا اشار اليه في ايات كثيرة ان خلق السموات والارض لآيات لقوم يعقلون وقوله واية ان خلقكم
من تراب بالآخرة الاية لان القياس امر شرعي فيعتبر في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبر الشرع
واعتبر حنيفة لان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقولهم انما في الطوائف فان كثرة الطوائف لها تأثير
في التحصيل فيلحق الحرج وفي في المستحاضة انه دم عرق النجر ولا نفعاً لادم من العرق وهو الخامسة تأثير

في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيفا وفي كونه مرفا لازما فيكون في تأخير في التحصيف والفقهاء ارايت لو تضمنت في الخبر
وعزها من اقليته الرسول والجماعة رضي الله عنهم ثم الملائكة ثم طهارة الصحة العقلية فيكون في صحة العقلية قبل الملائكة لان
ان الوصف امر شرعي فلا بد من اعتباره في الشرع واعتباره يكون ملائمة للعقل المنقولة في الشارع ويجوز بعد ما يجوز
العقل بالوصف بعد الملائكة ولكن لا يجب العقلية الا بعد العدالة بظهور التاثير فالملائكة شرط الجواز والعدالة شرط
الوجوب كما شاهد لا يصح العقلية قبل الملائكة وبجبر ثبوت الاهلية لا يجب العقلية في شهادة قبل ظهور عدالة ولكن
يجوز العقلية حتى لو قلنا في شهادة المستور منقول في الشرع وقار بعرف اصحابك في عدالة الوصف يجوز كونه
مخيلا ايا موقوف في القلب خيال الصحة والاعتقاد فاذا وقع في الخيال هذا الوصف على ذلك الحكم كذا في ذلك لان لا يترتب
غير محسوس لعلم بالحسن ولكنه مما يدرك بالعقل ايقن الوقوف عليه حكم القلب وتاثيره وهو المعبر عند انقطاع الادلة
المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول صار حجة للعقل كالتاثير عند الاشارة حجة في باب العقيدة بشهادة قديرا
تخذوا العلم سائر الادلة المحسوسة ويؤيد قولنا في علم الوصف من معبد ضيق كذا صدر لو استفتيت قبله في
فتيت ان العدالة تحصل بالاخالة ثم عرض في الوصف على الاصول بعد ثبوت عدالة بالاخالة للاختصاص دون الوجوب
لمرلة ان هذا المعلوم العدالة شهادة جازية والعرض على المزين بعد ذلك نوع احتياطي الجواز ان يظهر بالعرض علمهم
ما لم يكن معلوما مخلا في ان هذا المستور المخالف فانه يجب عرضه عليهم لانه يقوم ان يعرضه بعد اصل الاهلية المحسوسة
والعقل والبلوغ والاسلام ما يبطل الشهادة من فسق او غيره من ردة وحدث زوجة واقامة حدة وقد فادكم
حاله معلوما عند القاضي لا يثبت عدالة مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض على المزين فاما الوصف الذي هو
بعد ما ثبتت صلاح حجة بالملائكة وعدالة بالاخالة فلا تحتل ما احتل ان هذا فكان العرض على الاصول هو الاحتياط
لحقن له من المناقضة والمعارضة وقال الغزالي لا وصاف التي تعرف عليتها بجملة كونها مخيلا يسمى بالمصالح
المرسلة وهو نوعان في حق لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الزرع جنسه الا بعد وهو كونه متضمنا لمصلحة اثبات الحكم
ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنب الا بعد اذا كانت المصلحة ضرورة
قطعية كتر من الكفاية سائر المسلمين فان لم يوجد اعتبارا في حق الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم
اذ لم ينعقد الشرع اباحة قبل المسم بغير حق كتر من جدي اعتبارا في ضرورة في اخر استباحة الحريات وقد حكفت
القرونة لاننا نعم اننا لو تركناهم استولوا على المسلمين ولولا ميدان الترس خلعت اكثر المسلمين فكذلك المصلحة ضرورة قطعية لان
حصول المصلحة في حق صيانة المسلمين من الترس قطعية لاظنية وقال بعض الفقهاء في عدالة الوصف ما يثبت بالاخالة
بعد العرض على الاصول لان الاصول تشهد ان الله على احكامه فاذ اسم من النقص والمعارض ان لم يرد اصل مناقضا
ولا معارضا مع عدالة كعدالة انما تستعرض على المزين في سلمه من الجرح اذ انما تكفي في ذلك اصلا

229
اذ لا يمكن العرض على جميع الاصول لكونه غير متناهية كالحجة العرض على جميع المزين واحتمال ان يرد من كثر اخر لا يعتبر لان
لا يرد بالاحتمال وهذا بناء على انما اصل الثاني لان العدد في التزكية شرط عند فعل العقل الاول واليه العمل
بالوصف قبل العرض لانه صار محتملا بكونه مخيلا وانما العرض على الاصول احتياطي وعما الثاني لا يصح العقلية قبل العرض
لانه انما يصح حجة بالعرض لا قبله ومعنى شهادة الاصول هو ان يكون الحكم اصل معين من نوعه فنه جنس الوصف
او نوعه ومعنى العرض على الاصول ان يقبل بقوانين الشرع فان طابقتها وسلم عن المبطلة والعوارض فقد شهد
الاصول لصحة وصار حجة مثالا شهادة الاصول قولهم لا يجب التزكية فاننا الخيل لا يقال في كونه حقا في كونه حقا
شهادة لهذه العلة لانها مبينة على التسوية بين المذكور والامانة وجوب التزكية على الصبي عند بلوغه وامثاله
كثير والاصول تشهد بصحة هذا التعليل والحجج عرف قولهم ان الاثر ليس محسوسا فوجب النقل الى حكم العقل لان
يقال سئل ان الاثر ليس محسوسا لكنه معقول وما لا يحسن انما يعرف بظهور اثره في محل مجمع عليه فوجب الجبر
اليه المعرفة صحة الوصف اذ الاستدلال بالاثار اقوال الجح فيكون اولى بحكم الخيال الذي هو عبارة عن مجرد الظن
العقل لا يفي في الحق شيئا وانما اعتبر الظن للعدا اقام دليل قطعي على اعتباره لا مطلق الظن وان الخيال امر يقين
لا يمكن لغير الوقوف عليه فلا يصح دليلا ملزما لانه يعارض مثله بان يقول المعارض وقع في خيالي انه عاين في
ما وقع في قلبك واما العرض على الاصول فلا يقع به التعليل لان الاصول شهوة لا من كون علم ما زعموا فان كل شاهد
مثل الاهد وكثرة الشهود لا تقع الترجيح ومما يثبت على اشتراط التاثير عندنا وعما الاكتفاء بالاخالة عند ان
عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وجوازه عندنا لان معنى التاثير اعتبارا ان في جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتضا على مورد النقص في حاصلة صورة اخر لا يحصل عليه الظن بالعلية
لان نوع العلة او جنسها ما لم يوجد صورة اخرى لا يرد سبب ان اذ اعتبر اولم يعتبر عندنا لما كان مجرد الاخالة
كافي بحصول الوقوف على الغلبة مع الاقتصار على مورد النقص وحاصلة الخلة فانه اذا كان الوصف مقتضا على مورد
النقص والاجماع يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وثمرة الخلة في جواز التعليل
بالعلة القاصرة وعدم جوازه وانه اذا وجد مورد النقص وصار قاصدا مستقدا وغلب على طر المحقق ان
القاصر علة هل ينفع التعليل بالمستقدا ام فخذ منسوخا وعندنا لا فانه لا اعتبار بالعلية الظن بغلبة القاصر
فانها مخرجة وهم فلا يراحم غلبة الظن بغلبة المستقدا المؤثر الا اذا كان الوصف القاصر يثبت غلبته
بانه كقولهم علم حرمته المخبر بعينها فيمكن ما نفع عليه وصف اخر فان قيل تعليلك بالتمنية للتزكية
في المخبر وبالتعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل مستعد الى الحل فان تعدينا الى الحل لا يرد لانه كونه وصفا مؤثرا
وقد جعلته هذه المسئلة مبينة على التاثير قلنا معنى قولنا التمنية علة للتزكية في المخبر وهو ان يكون الذهب

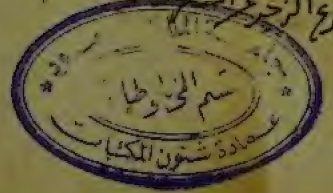
ليس يظهر طبعاً بل يدل على قيام الخامسة ووجه آخر لتكرار التصريح بالحدث في الوصف والتفصيل به في القياس
 إشارة إلى أن الوصف عند عدم الحدث سنة لكونه استماراً للظاهر لا مراً وعند الحدث واجب فترك ذكر الحدث ليعلم
 أنه واجب سنة إذ لو ذكر الحدث لم يعلم كونه سنة بخلافه لغيره فإنه ليس سنة لكل صفة وإذا ثبت أن
 الحدث بهذا الوجهين ولم يكن ثابتاً بالاعتقاد لا بغيره سابقاً بل هو قائم مع كونه في الحالين وكذا العلم
 أن قوله علم لا يقتضي القاض وهو غرضاً قائم في الحالين ولا حكم له إما حال وجود الغرض فإنه لا محل للفتنة
 إلا بعد سكونه فيكون حكمه باقياً وإما حال عدم الغرض فتعدنا لادالة المنع على عدم الحكم عند عدم الوصف
 وكذا عند وقوعه فيكون الحكم ثابتاً بالاعتقاد لا بالقياس لأن الغرض في الحقيقة لا يثبت التساوي بين المتطوق والمكتوب
 وقد ذكرتم أن الفتنة لا محل عند اشتغال القلب بغير الغرض فيثبت التساوي بينهما فلم يوجد اشتغال القلب بغير
 المنع في الأحكام عند عدم الحكم عند عدم الوصف فيظهر قوله من النظر قائم في الحالين ولا حكم له وقد مر جواب أهل الإطالة
 قال في الوصف أنه لا يثبت سنة في الأقيسة التي قوله حكم النوع الأول أقول نعم الوصف الذي يثبت حكمه
 في الأقيسة ويجعل على حكم المنع على ثلاثة أنواع علم ما ذكره المصنف الأول ما ظهر أثره في الوصف غير الحكم المدعى
 تعديته إلى الفرع كقولنا في البيت الصغير أنما صفة فيثبت الولاية لولاهما علماً فنهى وبذلك تروى وجهاً كانت
 الولاية على نفس الغلام الصغير والكبير الصغير لوجود العلة المؤثرة وهو الصغير الموجب للعجز وهو علة ظهر
 أثرها في عجز الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس والثاني ما ظهر أثره في الوصف في حكم الحكم المدعى تعديته إلى
 الفرع لا في عين الحكم كقولنا في البيت الصغير هذه صفة فيثبت الولاية لولاهما علماً فنهى بالقياس على الولاية في
 ما لها فإن الولاية على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينه فيكون من النوع الثاني ثم لا بد من هذا النوع من القياس
 في محسن العلة بأن يقولنا فيثبت الولاية للمال الصغير لا في ما عجزه عن التمتع بنفسه كمالها
 فثبت الشرع ولاية الأب لابن له هو اشفق الناس عليه لئلا يتعطل مصالحهم المتعلقة بالمال وقد عجزت عنه بنفسه أيضاً
 فوجب القول بولاية أبيه لوجود العلة وهو العجز لئلا يتعطل مصالحهم المتعلقة بالنفس ولوقفت الفتارة والحجة
 وسائر سواكن البعوت على سائر المحرة في سقوط النكاح بعلته الطوف في البيت كان من النوع الأول لأن الحكم لا ينفصل
 الخامسة لحره وهو حي ولأصله كان من قبل ما ظهر أثره في عجز الحكم ولوقفتها في الفتارة والحجة على سقوط الولاية
 بعلته كثرة الطوف فيما ملكت يانها كان من النوع الثاني إذ خرج الاستبعاد عن جنس حره النكاح لا عينه فإن
 قبل ما ظهر أثره في جنس الحكم لا في عينه والقياس الثالث ما عجز به هو القياس بالوصف المناسب وهذا من التقييد الذي
 ذكره المصنف غير جامع لجميع الأقسام فالأول أن يقال الوصف الذي هو مدار القياس لا محل له أن يكون مناسباً
 أي ملائماً أولاً فإن لم يكن ملائماً فلا اعتبار له أصلاً عندنا كما مر وبالمال كما أن يكون مما ظهر أثره لا يظهر أثره

عليها

والفهم يظهر أثره سيأتي والذين ظهروا فيهما أربعة أقسام بالقيمة الأولى لأن التأثير لما باعتبار تأثير نوع
 الوصف وجنس نوع الحكم أو جنس الملة بالجنس وهذا القريب دون البعيد فإنه لا اعتبار له وكذا
 ظهور أثره في عين الحكم ليس قيد القياس من الذي يختص فيه فإن ذكره في قبيل دلالة النظر فلا يبعد أنه
 في تقييد الوصف الذي هو كذا في القياس من كذا فعله المصنف في نظر اعتبار ما يثبت نوع الوصف في نوع الحكم وهو
 في الحرمة ونظر اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم قوله علم له أرايت لو تضمنت الحيث فإن جنس الوصف
 وهو عدم دخول شيء اعتباراً عدم فساد الصوم ونظر اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم قياس الولاية
 على البيت الصغيرة على البيت الصغيرة بعلته الصغيرة فإن نوع الصغير اعتباراً في جنس الولاية لولاهما علماً
 المال على البيت الصغيرة ونظر اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم طهارة سور المحرقة فإن لجنس الضرورة
 اعتباراً في جنس الخفيف وقد تكرر بعف الأربعة مع بعض كالأصغر مثلاً فإن نوع اعتباراً في جنس
 الولاية لجنس اعتباراً في جنس العجز الولاية ما يثبت على العاقل كالمجنون مثله وقيل لا يثبت عليه
 قال في حكم النوع الأول والفرق بين النوع الثالث أقول في حكم النوع الأول والقياس وهو ما ظهر أثره في عين
 الحكم لا يطرأ بالفرق لأن غاية المال العاقل في الفرق هذا النوع أن ثبتت علة أخرى غير علة المستدل
 كإثباته في الولاية التنوع على البيت الصغير لعلته البكارة دون الصغير لكن في الولاية ما يثبت علة
 أخرى لا يمنع هذا الوصف هو الصغير لجوار ترادف العلل على الحكم فإنه يجوز أن ثبتت الحكم بعلته في كونه
 الملك بالشرع والعتبة والارث والوصية وغير ما فله يلزم من اثبات بطلان علة أخرى لأن الأصل في الفرع
 لما اتحاد الحكم وإن اختلفت هذه العلة وهذا من النوع الأول والفرق بين النوع الثاني والقياس من قبل دلالة النظر لأنه
 لغة لأنه لما ثبتت الولاية للمال الصغير لكونه صغيراً بالنظر إلى الجمع ببيت الولاية على البيت الصغير
 بدلالة النظر لوجود تلك العلة بعينها وهي الصغير كالبنت إن التايف حرام بالنظر فخر به القريب والشم لا اتحاد
 العلة وهو لا يذركا لفهم لغة وهذا غير عين دلالة النظر وقد ذكرنا أنه لا يصح إيراده في النوع الأقيسة
 لأن دلالة النظر غير القياس قوله النوع الثاني أي حكم النوع الثاني في القياس وهو الذي ظهر أثره في الوصف
 في جنس الحكم دون عينه أنه يطرأ بالفرق الخاص بأن يقال تأثير الصغير في الولاية على المال فوق تأثير الولاية
 على النفس فإن الولاية مع ما له دون مع ما له دون بيع نفسه ولأن المال يستدل دون النفس فلا يلزم ثبوت
 الولاية على المال بوثوقه على النفس فيطابق قياسه لأن على المال الحي ولا يصح المقارنة إلا بعد الوجه بأن
 لفرق فرقا خاصاً يلزم منه بطلان القياس فاما لو فرق بوجه آخر كإسقاط الولاية منه بطلان القياس
 فلا يمنع لفساد قوله يجوز الاستغناء به وذلك لأن حجة ما توجه من الفرق على القياس على النوع بلثه لهما

سان زيادة تاشرف الوصف المشتركة حكم الاصل لا مرفزة زيادة تاشرف الصغر الذي هو المشترك في الال
 عما المال لان تاشرف في المال فوق تاشرف في النفس وهو نافع للمسايل لانه سطره في قياس المستل واليه
 اشار بقوله فالنوع الاول هو الفرق الصحيح لكونه نافعا للمسايل لا بطلان قياس المستل وانما هيان وصف
 اخر وهو علم الحكم لا غير لان تاشرف في الموثرة الولاية وصف البكان واما في الحكم اليه من الصغر والجملة
 علمه وهذا النوع من الفرق ان ياتي العقل بعلة مؤثرة في موضع النفس لتعديته الحكم اليه غير فقو الصغر
 العلة في النفس عند من معنى اخر لانه هذا المعنى فخذ الفرق باطلا لان ذكر الال علة اخرى معدومة في
 الفرع لا يدفع علة المستدل في الاصل لحوار ان يكون حكم الاصل معلولا بعلمتين والحكم يتقدم اليه
 الفرع باصديها دون الاخرى وقد ان الوصف الذي يروم به الصائد الفرق في الفرع لا يمنع المستدل
 ان يتقدم حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يروم به علمه لانه لا يكون قد حاز كلام المستدل
 فاشتغال السائل اشتغال بالافيد وهو عيش وما تشماسان زيادة وصف صالح للحكم غير ان تاشرف
 تاشرف هذا الوصف كمن قاس على التاشرف وجوب الزكوة على المضروب والبراهم والدنيا فير في فرق الال بدو
 ان الزكوة لو وجبت على المضروب لكانت الزكوة المضروب فاشارة الى ان تاشرف في الاصل زيادة وصف وهو
 عدم التشقيق في ذلك غير موجود في الفرع ولكن فلكل الزيادة لا تاشرفها وهذا النوع من انواع الفرق فاسد هذا
 ايضا كالنوع الثاني لان المانع في القول بقول الوصف الذي علمه المستدل علمه منحصرا في الاصل لا مرفزة
 اما زيادة تاشرف هذا الوصف مدعيه السائل في الاصل كزيادة تاشرف في الولاية المال كاشرف في مبطر للتعليل
 او انضمام وصف اخر مؤثر اليه الى الوصف الفرع الاصل وجعله المعلة علمه تامة لكون المجموع علمه فانه ايضا
 مبطل للتعليل لانه عند يصر الوصف المذكور في الاصل وجعله المعلة علمه تامة لكون المجموع علمه فانه ايضا
 فلا ثبت الحكم به اذ لا اعتبار لجزء العلة قبل وجود الجزء الاخر فان اجرا الحكم لا يوزع على اجزاء العلة اذ الحكم
 يضاف بالجزء الاخير لانه لو لا اصدها اير لولا اصد الامرين المذكورين اصلا دون المبطلين للمعلية لانضم اليه اليه
 الوصف الفرع الاصل في اخر تمام العلة اذ العرض انه ينضم اليه وصف اخر مؤثر لكون المجموع علمه فيبقى الوصف
 الفرع الاصل علمه مستقلا تامة وحيث يكون هو الوصف المذكور علمه الاصل فيضا في حكم الاصل الى تلك العلة فاما
 وحسن كان تاشرف في الوصف الفرع كاشرف في الاصل دون انضمام شي اخر اليه فلا سطر بالفرق المذكور اذ لو كان يطلق
 الرحمان اير زيادة وصف في الاصل غير ان ثبتت زيادة تاشرف ما نفع كونه علة في الاصل لما انفعه علمه الاصل
 لانه يمكن للسائل ان يبرده عليه وصف في غير زيادة التاشرف كان يلزم منه سداد بالقياس وهو مقتضى فله يكون
 المذكور صحيحا قال اما النوع الثالث في قوله ولما صارت العلة اقوال اما النوع الثالث في القياس وهو ضعيف وجوه

الافيسة وهو القياس بالوصف المناسب للملاهي المستنبط بالا جهاد من غير ظهور اثره وتحقق ذلك
 بان وجدنا وصفا مناسباً للحكم وهو كمال موجب بثبوت الحكم وتقاضاه اربط بنبوت الحكم عند تحريم
 النظر الى الوصف غير نظري لمر اخر وقد اقترن به الحكم في موضع النظر والاجماع اضعفنا الحكم اذ في الوصف
 بمجرة المناسبة بقا الال البتة اذ الشرع يكون كذا الوصف علمه وانما فسرنا الاصل المذكور في القياس بالشرع
 لانه متناول لادلة كماله قد صرح به بعض الكتب المراد بزيادة الاصل انه لم يطر اثره في الوصف
 غير في الحكم او نوعه او جنس القريب كذا الفصول السالفة وقد انقضوا الامام ابو زيد الوصف المناسب
 ما لو عرف على العقول بلقية بالقبول في التعليل بالوصف المناسب مع زيادة الاصل قياس اتفاقا وبدون
 زيادة الاصل عند البعض قياسا وعند البعض لا يسمى تعليله لكنه مقبول اتفاقا واما الخلاف في تسمية قياسا
 وحاصله ان الوصف المناسب سبب بدون التاشرف لا يكون حجة عندنا ولا يمكن حجة محجزة وهذا النوع من القياس
 سطر بالفرق المناسب لانه بالفرق يوجد مناسب اخر في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم الى ذلك
 الوصف فلا يثبت به الحكم لانه كالتابع بما لا يظن وقد بطل ذكر بالفرق ونظيره اذ اربنا شخص اعطى فقرا
 درها غلب على الظن ان ذلك العطاء لرفق حاجة الفقير لفقير وحصل مصلح الثواب فكذا اذ اربنا كوصف
 مناسب الحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع ثبتت الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن بالشرع
 معتبر عند النعدام ما فوق قوله والولي كالمسافر اذا غلب على ظنه ان يقربه ما لم يجد القيمة وان غلب على ظنه
 انه ليس يقربه ما جاز له التسمي واما هذا مساند التجري فلا يزور ذلك الظن الاشبه او فقه حتى لو ظهر ان
 العطاء انما كان لاجل ان المعطى يدبر الفقير لا لفقير او ان الفقير قريب المعطى بحيث لا يجوز له اخذ كونه
 لا يضيف الاعطى اليه اذ اعطاه لفقير تحصيله الثواب بل يضيف الاعطى الى غير الفقير هو كونه يدبرنا
 للفقير ونضيف الاعطى الى المربك من الفقر وعين كالتقاربة وحيث لم يبق الظن باضافته الى الفقير لتحصل
 الثواب ونظير النوع الاول العلم بانه بعد الترقية ونظير هذا النوع العلم بانه المستور فانه
 مجوزة لا موجبة وانما حجة في هذا الوصف المناسب لكون الوصف بحيث يكون من ترتيب الحكم عليه
 ما يصلح حجة منفعته او دفع مضرة ثم المناسب حقيق او قبيح والحقيق ديني بان يكون لمصلحة متعلق
 بالدنيا واخرون بان يكون لمصلحة متعلق بالآخرة والدينيون ضروري ومصلحة وتحسين لان الوصف
 اشتمل على المصلحة محل الضرورة بضروري ولا يشتمل عليها في محل الحاجة دون الضرورة فصلاحي وان
 اشتمل عليها في محل الضرورة والحاجة فتحسين والضروري يتحقق لمفقط مقصود المقاصد الخمسة وهي
 حفظ النفس بشرع القياس وحفظ الدين بشرع الجهاد وحفظ العتق بشرع الزجر في الحكم والحاجة



الايران الركوع في الصلوة لا يتوجب سجود الصلوة والعكس في لفظ الاول ان لا يكون الركوع في سجود
 لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها فحيث ان كل واحد منهما موجب الترخية وهذا كان الصلوة اظهر
 من القرب بينه وبين سجود التلاوة وهذا لو تلا خارج الصلوة فركع بها لم يخرج عن السجود في الصلوة
 اولى ان ايقام ركوع الصلوة مقام السجدة لان الركوع مستحق حجة اخرى وهذا انظر ظاهر الاستحسان
 وهو كون الركوع على السجود لان المأمور به الاستاد بآتيان الحال فساد وجوب القياس به مرجح وظاهر الفساد
 لان هذا عمل محقق وكل واحد منهما واجب القياس محراز ثابت بدليل هو محراز محض اذا اراد بالركوع في الصلوة
 وخبر ركع السجود بانفاق المفسرين في ثبوت التشابه بينهما هذا الدليل وثبوت القياس عليه من جهة العرف باليقين
 في مقابلة الحقيقة فهذا بين ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس اما بيان استتار فساد الاستحسان
 واستتار حجة القياس وقوة اثره حتى اخذنا بالقياس ههنا ورتحناه على الاستحسان باثره الباطن
 وفساد الاستحسان فيه ان السجود عند التلاوة مأمور به لا عند الركوع لان السجود عند التلاوة لم يجز قربة
 مقصودة بطريق الاستقلال حتى لا يلزم بالندرج المقصود منه مجرد ما صلح تواضعاً وخضوعاً للعبادة
 مخالفة المشركين المنشع عن السجود استكباراً والعواطف المقرين بالمبادير اليه متوقفاً وافقوا
 والركوع في الصلوة بعلم هذا العار وهو حصول معنى التواضع والخضوع فيسقط عنه السجود به بخلاف الركوع
 في غير الصلوة لانه ليس بعبادة ومخالفة في سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل
 واحد منهما مقصود بنفسه فلا تتادى فيه فساد الاثر الحق للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفناء
 الظاهر له وهو العار المحراز مع امكان العار بالحقيقة واعتبار نفس الشبهة اخرى لان ظاهر الظاهر للاستحسان وهو
 العلم بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو مجرد غير المقصود مساوياً للمقصود وهذا تقرير ما في الكتاب لا بد
 من تحرير معنى الاستحسان وصرح حتى سندع به تشييع المخالفين فنقول الاستحسان لغة الاستقلال الحسن
 وهو عند الشيء حسناً واعتقلاً حسنة فقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسناً وقد اختلفت عبارات
 المتأخرين في تفسيره اصطلاحاً فقبل هو العذر وعرض موجب قياس الى اقرب منه واورده عليه بأنه يشير
 الى ان الاستحسان تخصيص العلة وليس كركه ولو ابدل قوله تخصيص قياس بقوله ترك قياس لسند في اورد عليه
 يرد عليه الاستحسان المتردد بالقياس فانه استحسان لم يصدق عليه بأنه ترك قياس فاقرب منه وعرض الركوع هو
 ان يعدل الانسان عن حكمه المسئلة مثل ما حكم به في نظيره الى خلافه بوجه اقوى يقتضي العذر والاول
 ويرد عليه ان يكون العذر غير العود الى التحصيل في المشيوع الى الناسخ في الفضل المفسر في القرب
 الراجح الى الرجوع استحساناً وليس كركه وايضا يرد عليه ان سمي القياس الذي تركه الاستحسان استحساناً

هذا التعريف عليه ويلزم على جميع هذه العبارات قول المحقق في تعريفه في بعض المواضع تركت الاستحسان
 بالقياس لانه حسنة كانه قال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير حائز واجبة عنه بانه
 بان المتردد سمي استحساناً لانه اقوى من القياس ووجه ولكن اتصال بالقياس مع آخر صارد للمجموع اقوى
 من الاستحسان فلذلك ترك العلم به واخذ بالقياس وقيل الاستحسان هو القياس المناسب لانه في الاعلى يكون
 اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخر مستحسنًا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفاً
 ايضا في الآم له وان صار مرجوحاً فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اراد بتركه ان فيه علة سوية لا
 او معنى آخر لوجب ذلك الحكم وان الحق ان يذهب اليه لكن لما لم يشرحه عنده اخذ به وذكر صدر الكلام ان
 الاستحسان اذا كان اكثر تاثيراً كان استحساناً شبيهاً ومعنى وان كان القياس اقل تاثيراً كان الاستحسان استحياناً
 شبيهاً لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ذكره البدع الاستحسان هو القياس الذي يحجب العلم ويرد عليه
 ايراد ان احد ما ان التعريف ليس بشاغل الاستحسان الثابت بدليل اخر غير القياس وثانيهما ان هذا التعريف
 لصدق على القياس الذي تركه الاستحسان ومع هذا لا يسمى استحساناً فهدا اما ذكره ولا بد من تعريفي يندفع
 الايراد ان بان يكون شاملاً لجميع انواعه ويخرج عنه القياس الذي تركه الاستحسان فذكر بعض المتأخرين ان
 القياس من جنس واحد في فالحق يسمي بالاستحسان لكن الاستحسان اعم من القياس فالحق فان كل قياس هو استحسان
 وليس كل استحسان قياساً خفياً لان الاستحسان قد يطلو عما غير القياس كالا استحسان بالاشارة لا طبع
 والتعامل لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اراد به القياس وصرح في الاستحسان
 بدليل بل القياس الجلي الذي سمي اليه الافهام فقيده بقوله لا يشترط انواع الاستحسان وقيد بقوله
 يقابل القياس الجلي يخرج عنه القياس الذي تركه الاستحسان فله يقابل القياس الحق دون الجلي فله يلزم
 تحت الاستحسان ثم قال بعض الناس حجة وفي تعريفه وتوقيفه الصحيح هو هذا فاذا ظهر المراد من الاستحسان
 فلا وجه للتشبيح وقد انكر بعض الناس العلم بالاستحسان جهلاً منهم حيث قالوا من استحسنت فقد شرع
 وبان الاستحسان ان كان غير الكتاب والسنة والاجماع والقياس فليكن حجة لانه لم يفهم على كونه حجة
 دليل له هو قولنا بالشبهين فان انكرنا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكرنا امر
 حيث المعنى فباطل ايضا لانا نحن به دليل من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي
 ويعبر به اذا كان اقوى من القياس وكيف يصح لطف باستحسان هذا اللفظ وهو منقول عن اصحابنا
 فان من مسعود من الله كانه يستعمله كثيراً في المسائل ذكر ما كثر من اثر الاستحسان في مواضع وقيل ان
 استحسان في المتعة ان يكون يشرع بها وقيل في باب الشفاعة استحسان ان ثبت للشيعة الشفاعة في يوم

التعليق
عند

وقال الكاتب استحسن ترك شي للمكاتب من نجوم الكابة وذكر البغوي في التهذيب وضع المصحف في حجر الخلف
استحسنه الثاني رحمه الله تعالى وقال الثاني في الاستحسن ان خلف بعد العصر يوم الجمعة وغير ذلك من المواضع
مع ان هذه الاستحسنات ليس لها مستند شرعي فقلنا هذه مما ينبغي ان يقال فيه ما قال المشتبه فيما ذكرناه
فالتشبيه في الحقيقة ما يد عليه ذكره في حجاب قوله صحى وافته المنية السقيم ثم القياس اذا قبله
بالمعنى الخفى فيقسم كل منها باعتبار قوة الاثر وضعفه الضمير اما نوعا القياس فاحدها ما ضعفه في النسبة
الى مقابلة الاستحسن وتاثيرها ما ظهر وضعفه واستتريت صحة واثره بضم مع المؤثرة التحسين فصار
راجعا على مقابلة الاستحسن واما نوعا الاستحسن فعلى عكس نوع القياس احدها ما قوى اثره وان كان
خفيا وتاثيرها ما ظهر اثره وخفى فساده وقد اشار ايضا الكاتب الى هذا وقد ذكرنا الامثلة هذا هو المذكور
في عامة الكتب في قارة التنقيح واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسن في هذه النوازل والاعتبار
بينها في هذه النوازل في هذه النوازل والاعتبار في هذه النوازل والاعتبار في هذه النوازل والاعتبار في هذه النوازل
وقوية هذه الارجحة اقسام لانها ان يكونا قوين او ضعفين او احدهما قويا والاخر ضعيفا فان كانا قوين
فالقياس مرجح لظهوره وان كانا ضعيفين فاما ان يستطاع ان يحل بالقياس لظهوره وان كان القياس ضعيفا
والاستحسن قويا مرجح الاستحسن عليه وبالعلم وهو ان يكون القياس قويا والاثر والاستحسن ضعيفا فالقياس مرجح
عليه فالقياس راجح الصور العلى والاستحسن في صورة واحدة وينقسم ايضا الى صيغ الظاهر والباطن فاسدها
وصحى الظاهر فاسد الباطن وبالعلم يكمل لسان ترجيح كل قسم على آخر وهذا كله غير ظاهري اما اقلها فلا ينطبق
على اكثر هذه الاقسام الاستحسن واثره التقسيم ان يكون مورد القسمة مشتركا للمقنعة بين جميع الاقسام
واما ثانيا فلا في هذا المعنى بالمر على حتى يعتبر فيه الاقسام التي تتألف في العقل بل هذا المسمى يعتبر
الاما ان يعتبر الشرع في هذا شرطنا الثاني في الملائمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لبراده
ولهذا تخير في ابراده نظائره والدليل على المحصر الضمير في تقديره وهو في هذا الموضوع قال
لو ادعى رجل ان الحق في الاستحسن اقل من هذا مثال اخر للقسمة الثاني في القياس الذي ترجح الاستحسن
على القسم الثاني في الاستحسن لا استقرار سادس يانه انه لو ادعى رجل ان اركان عيسى من احدتها بقول
لهنتم في البغوي وقبضته واقاما البيعة وعبارة الهداية فاذا قام وجهه في كل واحد منها بالبيعة على حاله
وهو عبده الذي يده وقبضته ففى الاستحسن يقتضى بانه مرهون عندهما بجوارها ايضا معاملة التاثير
كله العرقى والهدى ولا لو ادعى الشريك في القياس لم يقبل البيعتان لتعذر اعتقادهما بنفسهما ولا لادعاءهما
لانه يورد الى الشيوع المانع من صحة الرهن وتعذر ايضا التقضا باكله ولا لادعاءهما فان الحل الضيق

وقال ان العين الواحد مستحيل ان يكون كله وهذا كله وهذا كله وهذا كله وهذا كله وهذا كله وهذا كله وهذا كله
التضا لو ادر عينه لعدم الاولوية فنقدر العجز بها فتعجز الشهاقر وهذا بالقياس لقوة اثره
الباطن المستند وهو ان كل واحد منهما مثبت الحق بنفسه متضمنة لاجل ولم ير من مزاحمة الاخر فملك اليد
المستفاد لعقد الرهن وذكر في الهداية اوضح منه فقال لا يقال ان يكون رهنها لما كانا الاستفناء معا اذا جعل
التاريخ بينهما وجعلنا كما بالشهادتين وهذا وجه الاستحسن كما ذكرنا لاننا نقول هذا على خلاف ما افترضه
الحجج لان كلاهما اثبت بنفسه حبسا بكونه وسيلة الى مثله في الاستفناء وهذا التقضا بثبت حبس
وسيلة الى شرط الاستفناء وليس هذا على عادتي المحجة وما ذكرنا وان كان قياسا لكن محمدا حدثه
لقوة كلفه في رهنها رهنيا بكونه هو عقد واحد فلا يكون رهنيا بكونه رهنيا عند كل واحد منهما
فان قضى في رهنها كان لا آخر امساك جميعها وهذا لان الرهن اضيف الى جميع العين في صنفه ولان الشيوع
فيه موجب حيرته محبوسا بالدين وهذا اما لانك الوصف بالتحريم فصار محبوسا بكل واحد منهما تحريا
للجواز وتخلو في معنى الشرع فان لم يجعل كائنا اشتريا معا اذ لو جعل ذلك لما ثبت لهما كائنا يبيع منها جميعا
لعقد واحد وهذا اذا كانت حال حيوة في رهن لومات الرهن والدين رهنيا فاقام كل واحد منهما البيعة على
ما وصفناه بقبول تقيدهما وكان في كل واحد منهما نفسه رهنيا ببيعة تحت استحقاق وهو قول في حسمه ومحمد
وفي القياس هذا باطل وهو قول في حسمه لان الحبس لا يستيف حكم اصل العقد الرهن سكنى التقضا بقبول عقد الرهن
وانه باطل للشيوع كانه حالة الحيوة والموت وهو وجه الاستحسن بان العقد لا يرد لذاته وانما يرد لحكمه وحكمه
الحيوة حق الحبس والشيوع ليضرب لان حبس الشئ غير ممكن ولانه يلزم منه كونه رهنيا مشاعا وهو غير جائز فقات
لغوا في صورته وبعد المات المحققوا استيفاء الدين في رهن الرهن بالبيع والدين والشيوع لا يضر
ونظير ما لو ادعى رجلان نكاح امرأة او ادعت اختان نكاح رجل او اقاموا البيعة تها ترة البيعتان في حالة
الحيوة لعقد العذر بها لان المحل لا يقبل الاشتراك والمقصود في حالة الحيوة ملك المحل بعد المات المقصود منه
الميراث وهو يقبل الاشتراك فيه فافترقا في القسمة وهذا ان القسم الثاني في القياس الذي ترجح الاستحسن
لقوة اثره الباطن عجز وجوده في قلة فانه قادر مع وجوده وقال صاحب الكشف مستحسنا في رهنها بكونه رهنيا
مسألة لا يسع التمهيد ما قاله وقد ظنرت بالتقاضي ان القياس انما يطل ان محصورا احد عشر مسألة وقد
ذكرنا كل واحد منهما وجه القياس والاستحسن وجه الترجيح والادعاء في المسألة غير ذكر الوجهين
الاخرين في المسألة المذكور فان في الكتاب لا حاجة الى اعدها ومنه ما وقع للاختلاف بين المسلمين
في رهن البيعة في رهنها ان المسلم في القياس يتخلف في رهنها في الاستحسن العقل في القياس في رهنها

المأخوذ

اذا الرهن بغير المثل وهو المتعة في الاستحسان وهو قول محمد في القياس لا يكون رهنًا وهو قول الجمهور
 ومنها ان العبد اذا جرح حرًا خطا فخير مولا به بعد البر بغير اختيار القذا ومنها اغاصب العقار الاستحسان
 ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابو حنيفة ورجح اليه لقوته ومنها لو اذن رجل بغير
 علم رجل بالزنا وتعد عليه جلدان مالا احصاه وامر القاضي بوجبه ثم وجد الامام شاهدا واحدا من غير
 او ارجاعا للشهادة ولم تمت المرجوح بعد الا انه اصابته جراحات القياس هذا ان مقام علمه حال الزنا
 مائة جلدة وهو قول ابو يوسف ومحمد رهنهما وهو المأخوذ في الاستحسان يدرى عنه الحد فيسقط
 ما بقي ومنها اربعة شهداء على رجل بالزنا قضى القاضى بجلده مائة ثم شهد شاهدان انه محض في كل
 الحلف فالقياس في هذا ان يرحم وهو المأخوذ وهو قول ابو حنيفة ومحمد رهنهما وفي الاستحسان لا يرحم ومنها
 لو وكل المستأمن متاعا بالخصومة لم يحق لو وكل بالزنا ولو وكل في الزنا ولو وكل في الزنا ولو وكل في الزنا
 حق الخصومة ولو كان لو وكل في كل المدعى عليه القياس في نفي لو وكل في الاستحسان ان لا يغير لو وكلان
 وفي الاستحسان لا يغير لان دبالا استحسان اخذنا في المسئلة الاولى وبالقيا من الثانية ومنها رجل له ابن مفعول
 وهذا المعقود ابن زامة خيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعقود فان القياس في الشرع لا يبر
 ولا يقع للمعقود وفي الاستحسان يقع الشرع للمعقود وبالقيا من نأخذ ومنها لو وقع رجل بغير علمه في الزنا
 فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجبه البئر معقود فان المأخوذ في
 دية الاول ويضمن الاول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث وتكون ذكرا على عواقب هذا هو القياس في نكاح
 وفيما قول آخر ان دية الاول هو الرزق الثاني عليه واما دية الثاني فمقتضى نصها على الاول ونفسه هكذا
 واما دية الثالث في الثاني واذا لم يعرف مرق في ذلك ما توا بطل نصفه ذكر كله واخذ ما نصفه وكان الثلث
 ابو عبد الله الجرجاني عن ابوبكر الرازي عن الحسن الكرخي ان القياس في الزنا ذكر قول محمد والمقول الاول هو قول
 ابو يوسف في الاستحسان ومنها ما قال محمد في كتابه نكاح الاصل وجعل في العبد هذا الذي اولاه
 هذه ابنتي او فعتت العتق في هذا بالقياس وترك الاستحسان واما القسم الاول وهو ترك القياس في
 لقوته اشره فاكثر من ان يحصى هو الذي سبادر اليه الذهن عند الاطلاق في كتب اصحابنا فانما اذكر دونه
 قياس الاستحسان في الادواء القياس المستعمل في الاستحسان قاسي ثم المستحسن بالقياس في القياس
 ثم الاستحسان في القياس المستحسن في القياس المستحسن في القياس المستحسن في القياس المستحسن في القياس
 اذ المعقود عليه معدوم ويبيع المعدوم لا يبيع ولكن جوزه بالاشترائه بالقياس به وهو ما روي في القياس
 نبي عن بيع ما ليس عند الانسان وروى في القياس المستحسن في القياس المستحسن في القياس المستحسن في القياس

واخذ بالقياس والعلم
 ان القياس في الاستحسان
 في المسائل جميعا
 فالقياس في نكاح

جعل المأخوذ في القياس
 وعلى الاوسط الثلث لانه جرح
 الثلث عليه وثلث الدية
 لهذا لان الاول

المأخوذ

من غير نكير مثل ان يامر استان حرًا ان يخذله خضاف جلد صفتة كذا او مقداره كذا البكر اذ رها
 ولا يذكر له اجلا سلم اليه الدرهم او اقله فانه يجوز والقياس ما جوزه لانه بيع متى يعمله وهو معقود في الحال
 لكنهم استحسنوا جوازه وتركوا القياس في الاجل والثابت بتعامل الامة في غير نكاحه وقصر الامر على
 ما فيه تعامل الكونه معدولا بغير القياس وفي كفيته اختلاف مشهور فالجانب الشهيد بقوله مواعدة
 وانما يعقد بالقياس وقال شمس الامة الاصح انه معاقب وثالثها ما ثبت بالقياس في كفيته الحياض والاواني
 والابار فان القياس في طهارة هذه الاشياء بعد قبحها لانه لا يمكن صحتها بالماء الحار او البارد ليطهر وكذلك
 الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر يتنجس بعلقة النجس ولهذا قال بشير بالطم وكذا لاننا اذا لم يكن
 في اسفله نجس نجس في الماء منه اذا جرح من اعلاه لان الماء النجس ينجس في اسفله فلا حكم بطلانه الا انهم استحسنوا
 ترك النجس في القياس في الضرر في الحجوة الى ذكر لوعة الناس في الضرر اشره سقوط الخطا في النجس
 واليه الاشارة بقوله مساند البير مبنية على اتباع الاثر في اتباع الاثر دون القياس وراجعا ما ثبت
 بالقياس في الحق كما مر في طهارة سور سباع الطير كما تقدم هذا فالمصنف يفرق بين المستحسن بالقياس
 النجس المستحسن بالانوار والاجل او الضرر فقال المستحسن بالقياس في الحق يجوز تعديهم الى الضرر لان
 حكم القياس القياس الشرعي التعدية وهذا القسم من الاستحسان وان احتق باسم الاستحسان باعتبار خاتمه
 لم يخرج عن كونه قياسا فكيف حكم التعدية بخلاف الاستحسان بالسلطة الباقية فانه لا يصح تعديها الى الضرر
 لان الحكم فيها معدول به عن القياس وهو شرط صحة تعدي الحكم لان الحكم الاصل معدول به عن القياس كما مر في
 الشرط فلا يصح تعديته ثم اوضح ذلك وبين مثاله بقوله لا يبر ان الاختلاف في التفرقة القبر يعني
 اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب هذا الاختلاف في المبيع قياسا بل يوجب
 لمن المشتري فقط لان البائع يبيع زيادة الثمن على المشتري وهو نيكه والقول قول المنكر مع البير اعتبارا
 بسائر المضومات واما المشتري فلا يدعي شيئا وفي الاستحسان يجب التميز عن البائع كما يجب على المشتري لان
 البائع منكر ايضا وجوب تسليم المبيع بالقدرا الذي اشاعه المشتري قلنا كان المشتري منكر زيادة الثمن
 فيكون كل واحد منهما مدعيًا ومنكرًا فينتج ان هذا وجوب الخالف قبل القبض كما كان ثانيا بالاستحسان
 الذي هو قياس في تعدي حكمه الى الوارثين حتى لو مات المتعلقان ووقع الاختلاف في ميزان ثمنهما في مقدار الثمن
 قبل القبض يجرى التحالف بينهما لقياسهما مقام مورثهما ولذا تعدي هذا الحكم وهو التحالف في السع الى الاجارة
 حتى لو اختلف المتعاقدان في الاجارة في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يتحالفان مشروعي للفرق
 على كل واحد منهما بطريق التفضيل ليعود اليه ماله ومقدار الاجارة محتمل للمنفعة كالمبيع ويمكن جعل كل منهما مدعيًا

اي

فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها فيلزم حسد ثبوت الحكم حيث وجدت نظرا الى وجود العلة
 ويلزم ايضا عدم الحكم نظرا الى التخلّف لما منع سببه النقص وهو تناقض ايضا تخلف الحكم
 العلة لا يمكن الا مانع او انتفاء شرط لان التخلّف بدونهما مشعر بانتفاء العلة فنقصها او انتفاء
 المانع ووجود الشرط اذا اضر العلة التي ترتب الحكم عليها فالعلة هي المجموع فتخلف الحكم
 الوصف فنقص العلة فلا يكون نقضا للعلة لانا الحكم يتخلف عن المجموع فلم يتخصص العلة فانما
 النزاع جواز تخلف الحكم عن العلة نزاع لفظي لانه اريد بالعلة التي وقع الكلام بجواز تخلف الحكم عنها
 العلة انما هي فحق من منع التخلّف عنها ايضا الاستحالة تخلف الحكم عن العلة الثامنة وان اريد بالعلة
 الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرط في اثبات الحكم بالباعثة اجزاء وصح التخلّف مع وجود
 الباعثة لا يقدح في عيبتها قلنا الكلام في نفس العلة فلا اعتد بالعلة عندنا لا ترتب الحكم عليها فالعلة
 ترتب الحكم عليها لا يكون علة ح لا يكون الا انما ترتب عليها الحكم ثم اجاز في اصحابنا تخصيص العلة في حق
 ابي حنيفة جواز تخصص العلة بقسم الموانع على خمسة اقسام احدها ما يمنع انعقاد العلة كبيع الخمر فان البيع
 علة للملك فاذا اضيف الحر او مست منع ذلك واصل العلة انعقاد كبيع مملوك الغير بخلافه فانه منع تمام انعقاد
 ما يمنع تمام انعقاد العلة في حق المالك الا اصل الانعقاد كبيع مملوك الغير بخلافه فانه منع تمام انعقاد
 في حق المالك ولهذا توقفت اجازته وبطلت بطلته قبل الاجازة اذ لا ولاية له جبر عليه فلم يصدر التفرع من العلة
 مضافا الى محله في الولاية شرعية حق ولكن لا يمنع اصل الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازته
 وليس للبيوع حق بطلاله اذا اصاب السهم حايطا او شجرة فردة عن سنه وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كالبيع
 بشرط الخيار فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البطلان من جانب غيره الخيارات مستلزمة بالعقد
 اذا اصاب السهم المسمى لكنه دفعه عن نفسه بدمج او ترسورا بعينها ما منع تمام الحكم كخيار الروية فانه منع تمام
 دون ابتداءه فان الملكيات ولكنه غير تمام لم تكن الفسخ بدون قضاء ولا رضى لعدم التمام كذا اخرج
 السهم لكنه اندمل بالداواة وخامسها ما يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه منع لزوم الحكم مع ثبوت الحكم
 معه حتى كان له ولاية التفرع في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء ولا رضى فدل على ان تمام ولكنه غير لازم
 حيث ثبت له ولاية الرجوع بالعيب كالجبر وامتد حتى صار طبعه بالمانع اختلف مراتب هذه الخيارات
 الثالث لان خيار الشرط قد وجد اصل السهم وهو المبيع لما عرفت ان الشرط دخل على الحكم ههنا دون الب
 باعتبار الخيار رست بالقرينة فدخل على الحكم اسهل من دخوله على السبب لما عرفت فعلق التملك على
 وفيه معنى القار فاذا كان داخل الحكم لم يكن الملك ثابتا لان المانع بشرط عدم قبضه واما خيار الروية فانه البيع

كانت

ان

مطلقا غير شرط فوجب الحكم وهو الملك لكنه لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الروية واما خيار العيب فانه
 السبب والكم تمامه تمام الرضى لانه قد وجدت الروية لكن على تقدير العيب يتصور المشتري فكل خيار ففوت
 بناء على موت حق المطالبة بتسليم الفايث لا عاقبات اصل الرضى ثم المشتري يتمكن من رد البعوض بخيار العيب
 لانه تفرق الصفقة بعد التمام وهو خيار الروية لا تملك لانه تفرق قبل التمام وهو لا يجوز واعلم ان ما ذكر
 القائلون بتخصص العلة ان الموانع خمسة ليس بظاهر لان التخصص ان يوجد العلة ويخلف الحكم المانع
 فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة وفي الاول سنن الصور الخمسة ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيها وفي
 الثالث الاخر موجودة والحكم مختلف لمانع جواز تخصص العلة بقوله بقوله ثمانية اذ هو الضمان
 اشترى من الخمر اشترى قداما كذا من حرم ام الا فتبين انما اشترى عليه احكام الاسم من ثمة ما ذكره عوف
 واصحابه حيث قالوا ما في بطون هذه الانعام خاصة لذكورنا ومحرم على ان واجبا على كذا نقول
 اجبة للحيوان والسواك ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا لاي كمنه الا ناث وما ولد منها اشترى فيه الذكر
 والا ناث في هذه الآية اثبات المناظرة في العلم ان الله تعالى امر بنبيه بان ساظرهم بقوله قال المذكر حرم
 الآية ويبين فساد قولهم وفيها اثبات القول في القياس وفيها دليل على ان القياس اذا ورد عليه النظر في
 منه وكذا فيها بيان انه اذا ورد على القياس من النقص ابطاله وهو مراد المصنف من التمسك بالآية ببيان ان الله تعالى
 امره بالمقايضة الصالحة وامره ان يثبتوا علة الحرة ارش هو الا نوثه او الذكورة او اشتغال الرض على ان شئ
 كان هو ذكرا او انثى اذ الموجود في المحل هذه الاوصاف بالسبب والقسيم فان كانت علة للحرة الا نوثه
 ينبغي ان يكون كذا انثى حرما لوجود العلة وان كانت علة الذكورة فكان ينبغي ان يكون كذا ذكر حرما لوجود
 العلة ايضا وان كانت العلة المحرمة اشتغال الرض فينبغي ان يحرم الاولاد كلها لوجود العلة ولما لم
 يكن الحكم كذلك فيميز انتفاء علة وفساد قولهم وصاروا محجوزين لتخلف الحرمة عما هو العلة في الا نوثه
 والذكورة واشتغال الرض عليه معتقد فانهم كانوا محرمين من المبيع وهو الوصيلة بعنف الاولاد دون
 البعض وكذا قالوا ما في بطون هذه الانعام خاصة لذكورنا وما في الترسيم ما متر فلو جاز تخصص العلة
 لما صاروا محجوزين لان اصل العلة ان يقولوا منع حكم على ما منع كذا ثم اشار الى دليل اخر به محصله ان
 من تخصص العام وتخصص العلة فقال ولان دليل التخصص شبه النسخ بصيغته لان ذكر واحد منها
 مستقر وشبه الاستثناء حكمه لان ذكر واحد منها سيقين ان ذكر القدر لم يضر في الجملة وان كان كذلك فحق
 القار من النص العام وانما المحصور من القدر المحصور فلم يفسد احدها صاحبه لعدم توهم الفساد
 في الوجوب عطية الشارع عينة امتناع التناقض كلامه ولكن النظر العام بالحقة من الاستقارة بان اريد

البيع في كل كذا
 الوصيلة في كل كذا
 الرضا في كل كذا
 البكش في كل كذا

بعينه مع بقائه حجة بخلافه ليدل المحصول فوجب رفع المتعارفين بالتخصيص والاستحالة انما تجزئ في الالفاظ دون المعنى
وحاصله ان التخصيص في الالفاظ مجاز فمقتضى جبر فيه الاستحالة وكذا لا سبيل الى رعاية الشبهة في العلة
اما شبه الدنح فلا بد من الاجراء في العلة لا سيما ان انتهاء الحكم لا يدرك العلة والارادة اما شبه الاستحالة فلا بد من
في اللفظ فيليب في العبارات دون المعاني ولما لم يخل التخصيص عن هذه الشبهة في هذا القول فمقتضى التخصيص العلة
والية انما المصنف بقوله وهذا لا يكون في العلة ابدأ وبه ظهور الفرق في هذا القياس ثم اشار الى دليل آخر به ايضا
الفرق بين تخصيص العام وتخصيص العلة فقال ولا بد ان ذكرنا ان جواز تخصيص العلة يؤول الى القبول كغيره من
صحة الاجتهاد انما ثبتت بحجة تامة بطلت من المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة
امكن الحكم مجتهدا اذ اورد عليه بغير علمته ان يقول اختصاصها بدليله وتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده في العلة
فيكون اجتهاده كاجتهاد صوابا وفي ذكر قولنا بالاصح اذ الاصح في قول المجتهد ان يكون مصيبا وكذا كان عند المجتهد
كل مجتهد مصيبا صوابا اجتهاده كالتقريب فيقبل التخصيص وقام التقدير على وجه يقع الفرق بين التخصيص ان يقال
ان النسخ بعينه يقتضي انتفاء من التخصيص العام والتخصيص في ذلك ما بالنتيجة او بالتخصيص والتخصيص اول
من النسخ فوجب المصير اليه واما العلة فدفع التعارض عنها بغير اجابة لانه لو كان دفع التعارض عنها واجبا لم
عصية المجتهد لا ذكرنا ان كل مجتهد اذ اورد عليه النقض تخصيم علمته بدليله وتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده
عن الخطا فيلزم عصيته وهو غير لازم ورد هذا باننا انما نلزم من تخصيص العلة نقض كالمجتهد اذ اورد
مجرد قوله جف هذا مانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلزم ذلك ولا يتيسر الحكم مجتهدا فياذهب
ان يدل على اثره فيكون موجب علمنا او علمنا اذ لو خلا عنها لما كان عينا وهذا التعليل لا يوجب علمنا
فانه لا يوجب الاغلبة الظن بالاتفاق لا يوجب علمنا انما هو علمنا في الحكم فيه مضاف الى الفرق دون
العلة اذ ان الفرق في التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النظر اليه اذ العلة في قول المجتهد انما تضعفها مما
يرده العقل فلم يبق للتعليل حكم سوى التقدير الى الفرع فوقه لا يثبت في التقدير فاذ اخطأ عنها كان
باطلا وهذا محال في المصنوع القاهر فان كان مع ما خسر عليها اذ اذكر علمنا بانها في اثره في الحكم ولا فائدة
اعظم منه وقيل هذا محال في معنى علمنا ان الحكم في المصنوع علمنا ثابت بالوصف الذي جعله علة عندنا فوجب وشاخ
سوقه في اصحابنا وعند مشايخ العراق واصحابنا الحكم في المصنوع لا يثبت بالوصف بل بعين النظر لا ذكرنا وقد
ذكرنا في هذا الخلاف في معنى اشتراط التأثير وعدمه وقد ذكرنا فائدة الاختلاف في الشرط الايقاع في التعليل والعلة
القاهرة بعيد اختصاص النظر بحكمه فلا يشتغل المجتهد بتعليله للتقدير الى الفرع وهذه الفائدة لا يحصل
بدونه لانا نقول هذه النسخة تحصر فنترك التعليل ايضا لانه ثابت قبل التعليل اذ النسخ بصيغته لا يدل
على ان كان ضروريا فلم يحصل بهذا التعليل ما كان ثابتا قبل التعليل لانه انما التعليل لا يستلزم التعليل

بين المشايخ العظام والادلة من كل جانب متعاضدة احتضرتنا هذا وما نلناه حصارا قالوا اما حكمه
فتعد حكمه النص الى قوله ثم جملة ما يعمله اولى لما فرغ من بيان القيد وشرائطه وانواعه
شرع في بيان حكمه واخره لان حكمه الشيء بعينه فقال ولما حكمه ان حكم القياس هو الاثر الثابت به تعدية الحكم
السات بالنظر والاجماع الى ما لا يفرق منه ولا اطلع ولا دليل فوق القياس لثبوت الحكم فيه في الفرع بغالب الرأى
على احوال الخطا اذ الثابت بالرائى ليس بصواب قطعا اذ المجتهد قد يخطئ في التقدير حكم لازم عندنا للتعليل
حتى يسطر التعليل عند عدمها وجاز عندنا ان نفي لانه يجوز التعليل بالعلة القاهرة عنده وهو الوصف
المتحقق بحال النص كالتعليل حصة الربوا في التقدير بعلمية التخصيم وهو مذهب اصحابنا من مشايخ سمرقند
ومثلهم في اليمين منصوصا لما تريد وهو مختار صاحب الميزان وجمهور اصحابنا لا يجوزون ذلك والاختلاف
في العلة المستبعدة اما العلة بالعلة القاهرة المخصوصة فهو جاز بالاتفاق في الاجتهاد في الفرع
بان لا يتعلل لما كان من جنس الحجج حتى ثبات الحكم بالاجماع القاسم فيجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا
كسائر الحجج من الكتاب والسنة ثبتت الحكم بها خاصة كانت او عامة الا ان دلالة الوصف في صحة مقوله
وهو مؤثرة والمالمة او الاخالة والعرض على الاصول والاطراد والانعكاس على حسب الاختلاف المعروض والنقض
تقدير الحكم في التقدير المانع عن عموم الوصف وعدمه في المصنوع وهو معنى الوصف فلا يجوز التعليل بها
بعد وجود شرط الصحة الالمانع وكونها قاهرة ليس مانع الاجماع على صحة القاهرة المخصوصة وجب قولنا
ان دليل الشرع ابدى فيكون موجب علمنا او علمنا اذ لو خلا عنها لما كان عينا وهذا التعليل لا يوجب علمنا
فانه لا يوجب الاغلبة الظن بالاتفاق لا يوجب علمنا انما هو علمنا في الحكم فيه مضاف الى الفرق دون
العلة اذ ان الفرق في التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النظر اليه اذ العلة في قول المجتهد انما تضعفها مما
يرده العقل فلم يبق للتعليل حكم سوى التقدير الى الفرع فوقه لا يثبت في التقدير فاذ اخطأ عنها كان
باطلا وهذا محال في المصنوع القاهر فان كان مع ما خسر عليها اذ اذكر علمنا بانها في اثره في الحكم ولا فائدة
اعظم منه وقيل هذا محال في معنى علمنا ان الحكم في المصنوع علمنا ثابت بالوصف الذي جعله علة عندنا فوجب وشاخ
سوقه في اصحابنا وعند مشايخ العراق واصحابنا الحكم في المصنوع لا يثبت بالوصف بل بعين النظر لا ذكرنا وقد
ذكرنا في هذا الخلاف في معنى اشتراط التأثير وعدمه وقد ذكرنا فائدة الاختلاف في الشرط الايقاع في التعليل والعلة
القاهرة بعيد اختصاص النظر بحكمه فلا يشتغل المجتهد بتعليله للتقدير الى الفرع وهذه الفائدة لا يحصل
بدونه لانا نقول هذه النسخة تحصر فنترك التعليل ايضا لانه ثابت قبل التعليل اذ النسخ بصيغته لا يدل
على ان كان ضروريا فلم يحصل بهذا التعليل ما كان ثابتا قبل التعليل لانه انما التعليل لا يستلزم التعليل

ما سعة الجواز اجتماع وصفين فيه احدهما متعدي دون الاخر فوجب التعليق بالوصف المتعدي لكونه اقرب الى الاعتبار
للموردية في قوله فاعتبروا في غير المتعدي ولانه اكثر فائدة فدل انه لم يثبت الاختصاص بهذا التعليق فيلزم ان يكون
وقيل بل ان يقولوا ان ترك التعليق يدل على الاختصاص لا يثبت الا بغير ما عداه وهو محتمل للتعليق وعرض فاعلم
بالقاصر يكون مقتضى الاختصاص فلا يتعدى فقد مر تمام المحقق في الشرط الثالث اعلم انه لا يتوهم في
التبعية علم فائدة عظيمة مستفادة من المصنف فانه جعل المتعدي حكما للقياس لا شرط له ولهذا يذكر في الترتيب
وهو العفة في تركه فيما تضمنه الشرط الثالث فلا يرد عليه ما يرد على غير الاسلام ومن تبعه فانه جعل المتعدي شرطا
القياس في جعلها حكما له فانه اشكال اذا كونها شرطا لقياس لتوقفه عليها وكونها حكما للقياس
تاخرها عنه اذا الحكم متأخر عن علته اذا المؤثر ساقم عاثره فاحتاج الى تعليل ان يقال ان اراد كونها شرطا اشتراطها
حكما لا يكون صحيحا في نفسه لا كونها شرطا في وجوده بمنزلة الشهود في النكاح اذا لا تصور لوجود المتعدي قبل القياس
او يقال المراد بكونها شرطا انها شرط للعلم بصحة لا شرط لنظر القياس والعلم بصحة موقفه في وجودها فيكون
الشهود فانها شرط لوجودها شرعا وهذا الجواب قريب مما ذكره في التفتيح حيث قال فان قيل المتعدي موقوف
على التعليق فتوقفه عليه ينادى وقيلنا ستوقف على علم بان الوصف حاصل في غير مورد النقص في البدع احباب طرقة
حقيقة قالوا يلزم صحة العلة القائمة قالوا لو توقف صحة العلة على صحة المتعدي لزم توقف صحة العلة على صحة
باطل بالاتفاق فانه المتعدي متوقف على صحة التعليق بالاتفاق بيان الملازمة لو توقف المتعدي على صحة العلة
الدور احباب بان توقف كل واحد من صحة التعليق والتعدي على الاخر فتوقف حقيقة فلا دور **مسألة**
ما يجعل اربعة اقسام الى قوله لما دفعه **قوله** لما ذكر ان حكم التعليق المتعدي الى ما لا ينفق فيه بجوابه ان اراد ان
يبقى حله ما يجعله فقال حله ما يجعله اربعة اقسام لا يقع التعليق في القياس لاجل اربعة اقسام الاول اثبات
الموجب اية العلة التي هي ركن القياس او وصفه والثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع
تعدية حكم معلوم بوصف منضبط الى فرع هو نظيره لاختلافه في مميزات العلم اية اثبات جميع هذه الاقسام او بعضها
ما يراى بتدريج غير ردها الى اصلها ولا خلا في مبهم ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية واصل الفرع بالشرط
الحروف صحيحة ولكنهم اختلفوا في اثبات العلة والشرط ووصفها بطريق التعدية بان يثبت علة او شرط الحكم
بالنقص او الاجماع **مسألة** في بيان متعدي العلية والشرطية التي هي آخر مجموع جامع ليصور في الشرطية او شرطية
الحكم فذهب المحققون الى اثباته الى انه لا يجوز قال في الكشف اظنه مذهب المعاناة اصحابنا ايضا وذهب الاصوليون
الى انه يجوز وهو مختار بعرض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب في الاسلام فانه ذكره في اربع اقسام **مسألة** في بيان
الجملة اذا لم يوجد له اصل في التربعة يصح تعليقه فاما اذا وجدنا فله باسبه والمصنف تابع للامة فظهر هذا

من قوله فان الحكم بالقياس لا يثبت عند الاقسام او فيها لا يجوز الحكم بالاثبات او فيها لا يثبت
لا التعليق بطريق التعدية وسياتي الدليل عليه ثم ذكر المصنف الامثلة بطريق التدوير والتمثيل في
الاختلاف في المحجب اختلاف الفقهاء في الحبس بانفراد ارباب التدوير هل تحرم النسبة ام لا فعندنا
بحرم وعندنا في لا يحرم فلهذا الاختلاف وقع في الموجب للحكم فلهذا يجوز التكلم فيه لنفيه واثباته بالرأي
اما الاثبات فانه لم يوجد اصل يقتضيه واما النفي فلان الثاني لما يمتنع بعدم الذي هو الاصل بعينه
ابطال دليل خصمه فانه متى ثبت ان ما دعاه الخصم دليل صحيح لم ينق حكم التمسك بعدم فلهذا ثبت ان الجنس
بالفرد محرم للنسبة الا بالضرورة او لاثباته او لاثباته او لاثباته لان الثابت بهذه الاوجه كاثبات
بالنفس فقلنا بانه ثابت بالنفس وهو قول الراوي في النفي علم غير الربا والريضة اية عن حقه الربا
وعرضه اية الربا هو الشك والشبهة وشبهة الربا اثباته في النسبة لان النسبة مزينة على النسبة
وهذا لان حقيقة الربا تثبت بحقيقة العلة وهو القدر مع الجنس فانفاده من حيث انه بعض
العلة فيه شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربا بشبهة العلة احتياطا اذا شبهة فيها تعذر
عمل الحقيقة وكذا الاحتمال في السفر هل هو موجب سقوط شرط الصلوة ام لا فعندنا في
وعندنا في النفي موجب فلا يصح التكلم فيها بالقياس بل بالنفس فقلنا ذلك ثابت بالنفس وهو قول
علمه لم ان الله بعد نقد غلبكم فاقبلوا صدقته والصدق بما لا يحتمل التمسك استقام محض كالعقد
عن النقص والصلوة ما لا يحتمل التمسك فكلما استقام فلا يجوز ما استقطعه بوجبه ومثال الاختلاف
في صفة الموجب مثل صفة الصوم في الانعام هل بشرط وجوب الزكاة ام لا فلهذا ثبت اشتراط صفة
الصوم لموجب الزكاة ولا يثبت اشتراطه بالرأي بل يستدل على اشتراطه بالنفس وهو قول علمه في خمس
الابرار السامة نشاء وقوله ليس في العواصم والحوامل والعوف صدقة وكذا الاختلاف في اشتراط صفة
الحل في الوطى الموجب لحرمة المصاهرة فلهذا لا شاة ونفيه بالقياس بل يرجح فيه الى النفس فاشافى
اثبت صفة الحرافة بالنفس وهو قوله تعد وامهات فساكن فلهذا ثبت الزنى وعن يقينا بقوله تعد
والتمسك امانك اباؤكم وهو حقيقة في الوطى فيكون الزنا سببا لحرمة المصاهرة ومثال الاختلاف في اشتراط
الشرط ونفيه الاختلاف في اشتراط التسمية لحل الذبيحة فخذنا في شرطه فلم يمتدح التسمية
عمدا وعندنا في ليس بشرط وكذا الاختلاف في اشتراط الشهود في النكاح فانه شرط عندنا لاعتقاد
النكاح خلافا لما ذكره في بعض الكلام فيه بالقياس بل يثبتنا ذلك بالنفس وهو قوله تعد ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه وقوله الله لا نكاح الا بشهود ومثال الاختلاف في اساسات صفة الشرط الاختلاف

في صفة اليهود في شترط صفة المذكورة والعدالة فهم عندك فحتى لا منعقد عنده بحضور امراتين
والافاضلين وعندنا لا يشترط صفة العدالة طه صفة المذكورة في جميع الشهود حتى سقود بحضرة فاسقين
او رجل او امراتين فلا يجوز اساس هذا من الوصفين انهما والافاضل بالمراسل بل يتمسك في اثباتها بقوله لا تكلف
الا بشهود ومثال الاخلاق في اساس الحكم الاخلاق في ان الركعة الواحدة مشروعة ام لا فقولنا غير مشروعة
وعندنا في صفة مشروعة فلا يمكن اثبات شرعية ونفيها بالقياس بل بالنسبة اليها اثباتها بنفسها فقولنا
فاذا خشيت الصبح فاقترع ركعة ومزنا فكر شرعية بمسك بقوله لا يرد في غير ذلك من البنية او كذا
الاختلاف في صوم بعض النعم فانه غير مشروع عندنا وعند بعضنا في افعية مشروع فله يصح اثبات شرعية
والافاضل بالمراسل ومثال الاخلاق في صفة الحكم الاخلاق في صفة التور هل هو سنة او اجبة وكذا الاخلاق
في صفة الاجبة انها واجبة او سنة فلا يجوز انكارها بالقياس بل بالنسبة اليها وهو قوله التور حق واجب فمن لم يتر
فليس وقوله علم ان الله تعالى زادكم صلوة آله وهي التور فقلوها وقوله علم لم يثبت كسب على ذلك من
التور والهي والهي بقوله علم من وجوب سنة ولم يثبت فلا يقر بصلواتنا وكذا الاخلاق في صفة العلم
واجب كاقاله ان افنى حرم الله سنة كاقالنا فلا يجوز انكارها بالقياس بل بالنسبة اليها فاقى صفة استدلال
علمه في الحجة فرضية كغيره في الحجة ونحو استدلالنا بقوله علم الحجة فرضية المعنى قطع وتاويله اياه اهانته
بالعلم كالحج اذا لم يثبت الفرضية بحز الواسع المتعارضة انما لا يجوز اسكاف هذه الاقسام كلها بالافاضل بالمراسل
مظهر الحكم الشرعي غير مثبت له في اثبات الموجب او صفة اساسات الشرع بالمراسل اما في اساسات الموجب فظاهر وانما
في اساسات صفة فلان الموجب لم يعمل لا دون صفة كان اثباتا كاثباته فلا يجوز بالمراسل وكذا التعليل اساسات
الحكم او صفة او نفيها ابتداء بالمراسل ابتداء الحكم ونسخه بالمراسل ان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد الشرط
له هذا كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اساسات التعليل ابتداء رفع الحكم الثابت ونسخه
وكذا التعليل اساسات صفة الشرط لان وصف الشرط منزلة الشرط لتوقف الحكم عليه كتوقفه على الشرط فيكون
اساسات وصفه رفع الحكم كاثباته اصل الشرط ونفس الحكم ورفعه ابتداء باطلا لا طريق معرفتها بالصالح
متن شرعية الوجوه هو انني المعصوم دون الاراقول ولا يلزم صوم يوم النحر هذا جواب عن سوال يرد على
ما سبق في اساسات الحكم استدلال بالمراسل لا يجوز تقدير السؤال ان اخلاف الفقهاء في صوم يوم النحر وقع في الحكم
وهو الصوم في انه مشروع ام لا وهو حكم الامور الاراقول منه فسعى ان لا يجوز الاخلاق في التكاليف بالمراسل بقدر الجواب
ان اخلافهم في الصوم ليس اخلاف في شرعية الصوم بل النسخ استدلال اخلافهم في بناء الاخلاق في وجوبه
وهو ان النسخ لوجب الا انها لا يوجب اصله مشروع ام لا وجب الا انها لا يوجب اصله مشروع ام لا وجب الا انها لا يوجب اصله مشروع

اي حكم النسخ على الوجه المذكور لا يثبت بالمراسل بل بالنسبة اليها وهو قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله
ليحكم الله ايتكم احسن عمل يقضي هذا من النسخ ان يكون ما كلف العبد وابتلى به داخل تحت وسعته واختياره
والنسخ في باب التكليف فشرط كون الانتهاج الواجب به امرا اختياريا لا يمكن العبد مبتلى به ان يكون
يثاب او يثاب لمنعه فيعاقب فيلزم منه نفاذ مشروعة الصوم لان الامر الشرعي لا وجود له
الا شرعا فلم يبق مشروع ما بعد النسخ لا تصور المشع عنه فيلزم التكليف ما لا يطاق وقد مر بحقيقة النسخ
ولان انما انكرنا هذه الجملة ايا استعمال الراس في هذه الاقسام اذ لم يوجد له اصل في الشرعة يصح تعليله
وتعديته حكم اليه فاما اذا وجد له اصل في الشرعة يصح تعليله وتعديته حكمه فلا بأس باستعمال الراس فيه
واثباته بالقياس كالاخلاق في مسح الراس هل يسئ تشبثه ام لا فانه يوجد له اصل فان اثنافى حرم الله
الحقة بالمسحولات فيسئ تشبثه والجامع الركينة ونحن الحقنا بالمسححات كسح الخف فلا يسئ تشبثه
والجامع بان المسح ينبغي في التحف وكذا الاخلاق في اشتراط التقارب في سعة الطعام بالاطعام فان اشتراط
التقارب عندك فحق وان كانا اثبات الشرط فانه يوجد له اصل عنده وهو الصرف كبيع الذهب والفضة
وكذا عدم اشتراط عندنا وجود له اصل وهو سائر السبله بالاثان كبيع الثوب بالدرهم فصح
التعليل للتعديته فانه في النسخ هذا الفصل نقلته عن اصول فقير الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان
القياس لا يجوز في هذه الامور اصله فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
له في الشرعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد له اصل فلا بأس ان اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان له اصل
وهذا المعنى معلوم من تعرف القياس فانه تعديته الحكم من الاصل الى الفرع بعلته هذا ما قاله ويمكن ان
نقال انما خص هذه الامور لما ذكرنا ان بعض المحققين من الشافعية وعامة اصحابنا لا يجوزون اثبات الاسباب
والشروط وصفها بطريق التعديته وان كان لها اصل في الشرعة فاراد في الاسلام نفي ذلك واثبات ان المختار
عنده انما لا يجوز ذلك ابتداء اما بطريق التعديته فيجوز ان كان له اصل في الشرع فيكون محله في التسمية
الراخ هذه اجواب عما يرد عليها سابق فقولنا فاما اذا وجد له اصل فلا بأس به بان يقال قد وجد بسقوط
التسمية لحل الذبيحة اصل وهو انسي وكان ينبغي ان يعلل التعديته الحكم الى الفرع وهو حاله العبد
وكذا وجد لعدم اشتراط الصوم في الاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لا يشترط الصوم فلهذا لا يشترط
في الاعتكاف وكان ينبغي ان يعلل بقدر الجواب ان المدعى لا يشترط التسمية لحل الذبيحة او نفيها لا يجد اصله في
الشرع نقيض عليه فلا يصح التمسك فيه بالقياس وانسي لا يصح ان يكون اصله اذ انسي ذكر حكم القيام الملة
مقام الذكر لانه قول عليه لم تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فلم يسقط عنه شرط التسمية فلا يصح مقياسا عليه

اذ الحكم في الاصل ممنوع فكيف يمكن تحديده الى الفرع لا يجوزنا صوم الاصلنا سيما باننا حكمنا
لنسبته الفعل الى صاحب الحق بقوله الما اطعمكم الله وسقاكم اولان حكم الناسي بعد و ليس في القياس
مثله لتعديته الحكم باطل مع ان العام لم يصرح بالناسي لانعدام العقد حقيقة لكونه موضوعا للتشريع
عمدا الا يراى انه لا يجوز قياس العام على الناسي في الصوم اتفاقا فكذا ههنا وكذا الوقوف بعرفة لا يصح
لله عتكا في البعد المناسبة بينها اذا اشتراط الصوم في الوقوف بمعنى الحرج لانه يوم اشتغال بالاعمال
الثقة في مغارة والا فكذا لا اعتكاف مع ان الفرع منصوص عليه بقوله علم الله لا اعتكاف الا بصوم فلا
يجوز ابطاله بالقياس قالوا واما دفعه واما الممانعة اقول لما فرغ من بيان القياس في شرائطه والامانة
وحكمه شرعي بيان دفعه واما اخر لان دفع الشيء لا يمكن الا بعد تحققه فقال العلامة قسطنطينية وهو
التي اعتبر فيها البتة العلية الدوان وجودا وعدما عند البعض او وجودا فقط عند الباقي او الوجود
لا سبق تقريره وهو غير معتبر عندنا ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنحو اوجاع بعد ملامتها وهي
المعتبر عندنا وعلى كثر من الطردية والمؤثرة ضربا من انواع من الدفع من الاعتراض الواردة اما العلة
الطردية فوجود دفعها والاعتراضات الواردة عليها اربعة الاول القول بوجوب العلة والثاني المانعة
والثالث بيان فساد الوضع والرابع المناقضة اما قدم القول بوجوب العلة لانه يرفع الخلاف فيوافق
بالقدم اذا المصير الى النزاع مع امكان الموافقة وحصول الموضوعية استغفال وهو عتق ثم ذكر
المانعة وقدمها على غيرها اذا النزاع فيها اقل بالنسبة الى مازونها وهي اساسا لمناظرة ثم ذكر بيان
فساد الوضع وقدمها على المناقضة لانه اقوى في الدفع منها كاسيالي اما القول بوجوب العلة فهو التزام
السايل بالتمسك بالمحل لتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم ولا بد من هذا القيد وان تركه المصنف معناه ان
يقول ان المحل بعد التعليق في التزامه وقبلت ما وجبه تعليقه ولكن لا يلزم في هذا اطلاقا بل
ايتمه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت للمحل بعينه ما توهم انه محل النزاع ولا يمكن
فكركه ان يدفعه بالتزام وجبه مع بقاء مقصوده في الحكم وان ثبت للمحل دليله ابطال ما توهم انه محل
للخصم فالتمسك الى ما وجبه دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك ليس مأخذه وذكر مثل قول القاضي
في تعيين النية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا تداخل في تعيين النية فيقول وجبه ونسبه فانه عندنا
لا يصح الا بالتعيين وان التعيين واجب غير موضوع باعتباره وصف الفرض وجوب التعيين لان تخصيص
الوصف واجب كتخصيص الاصل فلم يكن في نية الفرضية لتمييزه عن غيره ولكن لما جازناه باطلا في
عمان الاطلاق بعينه لان التعيين سابقا وهذا لانه متعين بتعيين الشارع حيث لم يشرع في ذلك

لا عوارض

صوابه فيكون منفردا بلا مزاحم فيصارت مطلق النية كالمسند في الدار تعين الشارع لا يكون ادنى من تعيين المكلف
فقد التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين واجب لكونه متينا ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع
ان الاطلاق بخلافه لا يفيدنا تعينا لكونه متعينا شرعا وكذا في قضية ابضا في المرأة المختلعة انها
منطقة النكاح فلا يحكمها الاطلاق كمنقصية العدة فيقولون وجبه ان الاطلاق لا يوجب هذا الوصف وهو انما
مستطوع النكاح بل انما المحل لا يحكمها الاطلاق بوصفها متعينا من جهة صحة فان العدة اثر النكاح فجعل
باعتبار انزله ولا بد من قيد كونه صحيحا وان اهله المصنف فانها اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد لا يقع
عليها الاطلاق بالاعتناق وهذا الزمان موجب علة وهو ان منطقة النكاح لا يلحقها الاطلاق بهذا الوصف
وبما وصفنا اخر صالحا لاصافة الحكم وهذا قيد ما يتوهم انه مأخذ الخصم فتبين ان ذلك مأخذ والكثر القول
بالموجب بحقق في هذا القسم لحقا لما ذكرنا في حق ما هو معتد الخصم من جعلها محلا في القسم الاخر وهو
محل النزاع فانه قلما ما يخفى وهذا يشترط معرفة الاحكام المستقلة عن الائمة الخاضعة والعوام دون معرفة المدارك
والمأخذ ولغايل ان يقول يرد على العلة المذكورة المعتدة عن العلة فانها بصدق عليها بانها معتدة عن
نكاح صحيح مع انها لا يقع عليها الاطلاق اللهم الا ان يقال بانها معتدة عن نكاح صحيح بالبينونة الصغرى
وكقولنا في قضية الثبات كون التثليث سنة في مسيح الراس المسح ركن في الوضوء فليس في تثليثه كغسل الوجه
فيقولون وجبه فان التثليث عندنا مسنون ايضا ولكن بطريق الاستيعاب فان الغرض من تداثره عندنا ما يرجع
او بقدر ثلث اصابع وبالاستيعاب بحمل التثليث وزيادة فان الباقي بقدر الفرع ومثلي المذكور وزيادة
والاستيعاب سنة فيكفي التثليث بهذا الطريق سنة ولكن في مواضع وليس مقتضى التثليث اتحاد الحمل
فان غير الخصم العبارة من التثليث الى التكرار مقتضى اتحاد الحمل ان يقولون فيسكن تكراره كغسل الوجه
فيقولون ان التكرار مسنون في الاصل وهو غسل الوجه بل المسنون في الركن التعبدية اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغسل لا يستوعب الحمل لا يمكن التكرار الا بالتكرار وهو نية خلف عن الاطالة واما المسح فالاصد وهو التثليث
بالاطالة ممكن لا تسامح محله فيبطل الخلاف وهو التكرار والاصل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلثا مثال
الفرض فيكون ما يمكن به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات يمنع هذا
في الاصل بان يقولوا ان التكرار يوجب هذا الركن يوجب الاكمال كما كان الصلوة فالاعتراض
على تقدير ان يرد بالتثليث جعله ثلثا امثال الفرض فيكون قولنا بوجوب العلة وعلى تقدير التعيين وهو
ان يرد بالتثليث التكرار لا اعتراض مما نفعه فله يكون من قبيل القول بوجوب العلة فيقولون في قضية فان
الشرع في صلوة التطوع او صوم التطوع لا يوجب له تمام والقضاء بالافساد انه شرع في ثلث المضي فاسد فله يلزم

القضاء بالافساد كالوضوء فنقول بموجب هذا التقليد وهو ان القضاء لم يلزم بالافساد ولهذا عجزنا
بعدم الافساد فيما اذا وجد الفساد بدون افساد. بان وجد المتيقن الذي شرع في الفعل ما في خلافه الصلوة او
صلى الماء في حلق الصائم المستطوع وجب عليه القضاء وان لم يوجد منه الا فساد وانما وجب القضاء بان
لا وجب بالافساد علم انه مضى في معنى آخر شامل لها وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضى عليه فلو ان
المضى بموجب القضاء بالمثل فان غير الخصم العبارة وان قال لا يجب لها اية عبادة لا يضيء فسادها فلا يجب
بالشروع وبالافساد كالوضوء فنقول بموجب هذا التقليد ايضا وهو ان القضاء لم يلزم عندنا بهذه العبارة
وهو الشروع في عبادة لا يضيء فسادها والافساد بل يوصف آخر وهو انه لما مضى بالشروع في عبادة يلزم
بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف لما يذكر حلة للحكم وما ذكر لا يصلح حلة للوجوب
فلا بد من اضافة الى وصف يصلح للوجوب وهو انه متى يلزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكر
الخصم لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا والوضوء لا يلزم بالنذر فلا يلزم بالشروع في حلقه في الصلوة
والصوم فانما يجب ان يلزم ان بالشروع وهذا في الحقيقة راجع الى ما ذكرنا التوهم المذكور في اقسام الممانعة
الى قوله واما مسند الوصف اقول الثاني في وجوه دفع العلة الطردية الممانعة فان الممانعة اذا اعلت فلو عجز
ان يمنع مقدما في دليله ويسمى هذا مانعا لا امتناعا السائر عن قبولها او حيلة الممانعة وهي اساس المنع
لان البسائر منزلة المدعى عليه فببطلان انكاره ودفع الدعوى عن نفسه والافساد انكارا للممانعة والممانعة
اربع اوجوب الوجه الاول الممانعة في نفس الوصف وهي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع احوال
ان لا يكون العلة هذا بل غير فنقول لان الوصف الذي تدعي حلة موجود في محل النزاع كقولك ان
هذه اية الكفان عتوبة متعلقة بالجماع محمد اذ تهاكم رمضان مثلا بحج لغيره من الاكل والشرب كارجح لما كان
متعلقا بزنى المحض لا يجب بغير الجماع فنقول هذا الوصف وهو كونه متعلقا بالجماع مضمون بان نقول ان
تعلقه اية تعلق الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة في الاصل هذا الوصف وهو الجماع بل الكفارة متعلقة
بالافطار وهتك حرمة الشريعة على وجه يكون جنائيا كاملة بل لئلا يلوحي جامع ناسيا بصومه لا فساد صومه
لعدم الفطر مع وجود الجماع اليه والحكم لا يتعلق بالالة بل بالاحاصل وهذا الوصف هو الاطلاق عام متعلق
الجماع والاكل والشرب على السواء كالقتل بالسيف وسائر الاالات الجارية بموجب المفقود في صلاحته
الوصف هذه الالة الى الوجه الثاني من الممانعة وهي الممانعة في صلاحته حتى الوصف للحكم لا احوال ان يمتنع
بوصف لا يصلح دليله كالطرد والتعليل لعدم قلنا ان منع ونقول لان الوصف الذي تدعي حلة عليه صالحة
للعلة لان الوصف محجور غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة منفردة وانما يصير حجة بمعناه وتاثيره وكذا

لا يظهر تاثيره فلا يخفى ان منع كونه دليله وحجة حتى يظهر ان يثروا الممانعة وذلك لقولك ان في الشئ
الصفة لا يزوجه ابوها لانها بنت يترجم مشورتها بالبلوغ فلا يملك الا بغيرها كالبنت البالغة
نقول لان صلاحية الوصف فانكم تريدون برأها الراية القائمة في الحال ام الراية التي سميت بالبلوغ
فان تريدون القائمة في الحال فلا وجود له في الفرض وهو البنت الصغرى وهو المراد بقول المصنف قال في الحاضر
لم يوجد ههنا اية الفرض وان تريدون ان لا يمتنع من الراية التي سميت بالبلوغ في المستقبل فلا وجود له عندنا في الاصل
وهي البنت البالغة فان رايها موجود وليس لمتنظر شرط القياس ان يكون الوصف مشترك بين الاصل والفرض
فاذا لم يكن مشتركاً بينهما لا يكون صالحاً لافادة الحكم هذا تقر به ما ذكره المتن ولكن ايراد هذا المثال يطبق
بالنسبة الاولى لانه مانعة في وجود الوصف في الاصل والفرق لا في صلاحية الوصف بعد الوجوه وكقول
ان فخر حماد انه طهارة مسح فبئس تكراروا كالعند فنقول لان صلاحية هذا الوصف لعلية التكرار
لان المسح ينبغي ان يحذف تلك التكرار السلت والوصف بدون الالة لا يكون صالحاً لافادة الحكم بل التسلط
نافي المسح لانه بالتسلط لا يبقى مسحا والسلط لا ينافي العسل بل حقيقة فلا يمكن اعتبار واحداه صلاحية
لان الحكم موجود في الاصل لقولك ان فخر في المسح انه ركز في الوضوء فبئس مثلثة كفضل الوجه فبئس
الحكم الاصل ونقول لان سلم ان السلط سنة في الاصل وهو العند بل السنة فيه التكرار بعد اقام الفرض
متركة ان كان الصلوة واذا منع الحكم في الاصل لا يمكن القياس في لا تعدية بدون حكم الاصل عن ان التكرار
في العسل لا يستغرق محله صير اليه التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق محله لا تشاعة فامكن
تكميله بالاستحباب الذي هو سنة لانه زيادة على القدر المقرر ومنه فلا ينافي التكرار لعدم الضرورة
وكقولك ان فخر في طعام الكفارة بشرط فيه التملك الكسوة فنقول لان سلم ان شرط التكفير التملك
بل امتثال الامر بمنزلة الاشتغال في الكسوة بالتملك وفي الاطعام بالاباحة علم ما عرف قايده وقيل ان
الكسوة اسم للعين والاطعام جعل العيز طمعا فقد منعنا الحكم في الاصل فله تصور القياس بدونه
قوله وفي اضافة الحكم الى الوصف هذا الالة الى الوجه الرابع من الممانعة وهي الممانعة في نسبة الحكم
الى الوصف المذكور بان نقول بعد تسليم الوصف وصلاحه وجود الحكم لا نسلم ان الحكم في الاصل ثابت
بهذا الوصف بل بوصف آخر وذلك لقولك ان في صلته التكرار لا ثبت شره في النساء مع الرجال
لان ليس هناك كالحود والالاخ لا يعقب على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كانه العزم فبئس
ونقول لان سلم بان الحكم في الاصل هو عدم قبول شهادة النساء في الحود مضى في الوصف انها
ليس بالاصل الوصف آخر ونقول ان الحود مشدري بالشبهة في شهادتهن شبهة البديلين فلا يمكن

اشبهت بما فيه شبهة بخلاف النكاح ولا نسلم ان الحكم الاصل هو عدم الاعتقاد مضاف الى الوصف
الذي ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا
قول المصنف بخلافه انما اضافه لعدم ابراهيم بقوله شهادة الشبهة النكاح وعدم اعتقاد
العلم الى العلم وهو انه ليس بما لا اول عدم البعضية فيها اية الصورتين المذكورتين فاذ لم يكن حكم
الاصول مضافا الى الحلة الموجودة في الفرع لا شئت الحكم به فلا يستغنى اليه وهذا لان العلم لا
يصح وصفه موجب انه ليس بشئ فاستحال كونه موجبا فلا بد من اضافة الحكم اليه وصفه موجب
اقامته الدليل على ان الحكم ثابت به على ان العلم لا يوجب عدم الحكم لجواز كون العلم معلولا لغير
شئ **قال** واما من ادعى ان قوله واما المناقضة اقوله **ابوجه** الثالث وهو
دفع العلم الطولية ضد الوضع وهو عبارة عن اضافة الحكم اليه وصف غير صالح لذكر الحكم بل هو
صالح لتقييد ذكر الحكم مثل تعليق الشافعية لاسات الفرقة باسلام احوال الزوجين بان قالوا
اسلام احوال الزوجين يوجب اختلا في الدين فيوجب الفرقة في الحال غير توقيفها على الفقه او
اباء الاخرى الا لغير بعد العلم عليه كرامة احوالها فانه يوجب الفرقة في الحال غير توقيفها على
شئ فكذا الاسلام احوالها فانه يوجب بالردة والجامع بينهما اختلاف الدين الموجب لغيره
النكاح وهذا فيما اسلمت المرأة او لا او الزوج ولم يكن المرأة كتابية قوله ولا بقية النكاح
وتعليق الثالث في ايضا لا يبقا النكاح الى انقضاء العدة في المدخول بها مع ارتداد احوال الزوجين بان قالوا
هذه فرقة وقعت بسبب طارئ على نكاح صحيح متاكدا بالدخول فينقض الى انقضاء العدة اعتبارا
بالطلاق مع الدخول فوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح الى انقضاء
العدة مع الردة في المسئلة الثانية وتعليقهم في هاتين المسلتين كما ذكرنا فاسروا وضاعوا ذلك لان
الحكم ايضا في الحوادث او في احوال الاوصاف وجودا او حادثا في المسئلة الاولى وآخر الوصفين الاسلام
ولا يجوز اضافة الفرقة اليه لان الشرع جعل الاسلام عاصما للمقوق فلا يصح جعله لاوله الحادث
في المسئلة الثانية لارتداد وهو آخر الوصفين ايضا فوجب اضافة الفرقة اليه لانه منافي للنكاح
مبطل لعصمة النفس المال فاذا كان كذلك لم يبق لتعليق بقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد حكمة
فاسد لانه تعليق لبقاء الشئ مع ما مناه وهو ان لا يبقوا ولا ردة عفو اي لا يصح ان يكون الاسلام
مبطلا للنكاح فكذا لا يصح ان تكون الردة عفو او لو يثبت النكاح مع الردة المنافية له لزم منه جعل
الردة عفو الرجعة مع ما كان لم يكن حتى يترك الحكم ببقاء النكاح لكون الردة لا تصح عفو الكوفا
نهاية القبح واعظم الجنايات **قوله** وكذا تعليقه ان تعليقا في الضرورة وهو الذي

حجة الاسلام فانه قال الضرورة اذا تجر الخيرو نوز النفل او بينة الزعم عن الغير فقد قاس
بالنقل وبنية الزعم عن الغير على اطلاق النية يعني بحمل المطلق على المقيد فكذا المقيد على المطلق
وهذا التعليق فاسد لانه لا خلاف في فساد حمل المقيد على المطلق فانه لم يقبل به احد وانما الخلاف في
عكسه وهو حمل المطلق على المقيد فقد قاس المتفق على فساد حمل المختلف وهو فاسد الا ان المطلق
السدرا لم ينصرف الى غالب فقد البلد به لانه العرفا ما المقيد ينقل بل اخر المطلق او
على نقد البلد والفقه في ان المطلق انما يحمل على المقيد به لانه حال الموتى فاذا صرح بالنقل فقد انى
بالاقول لان الصريح اقوى من الدلالة فيترجح عليه قوله **قوله** وفي طول الخبر ان مثل تعليق الثالث في
في طول الخبر منع نكاح الامة بان قالوا لا يجوز للمحرمان تنزوح بالامة مع القدرة على نكاح الحرة لانه نكاح الامة مع
الحرة ارقق من الخبز الذي هو الولد غير عينية فلا يجوز كما لو كان تحت حرة فانه لا يجوز نكاح الامة عليه
فكذا ههنا والجامع تعرض الخبر على الرق مع العتاقه بنكاح الحرة فالخامس ان نكاح الاسرار عند ضروري
المطابح عند العجز عن نكاح الحرة لحشيه العتق وهذا التعليق فاسد عندنا لانه تاسر الحرية في جلب
زيادة الكرامة حتى يحل المحرمان تنزوح اربعا دون العبد ومثل الحر من النكاح لا يملكه العبد لا سلبا لا
يسلب عن الرقيق ونكاح الامة حرام للرقيق مطلقا فلو لم يحرم الحر بل من سلبه الولية عن الحر عملا يسلب
عن الرقيق وهو فاسد وصحها لكونه عكسا لمحقوق ونقض الاصول والحاصل ان نكاح الامة عندنا مطلقا
مروءة لا اطلاقا لمقتضى وفيه امتناع عن تخصيص الحرية للولد لارقاقه وله ان لا يحصل الولد بالعزل او غير
فيكون له ان لا يحصل وصف الحرية له **قوله** ومثله التعليق بالطعن في مثل التعليق السابق فانه فاسدا
وضعا لتعليق الثالث في حرم الله بالطعم والتمنية لتحريم الربوا حيث قال حجة الناس اليها اي الى الطعم
والتمنية سئل عن تعليق بقية النفوس والتمتع بالمطعمات وبقاء الانسان بقضاء حوائجه بالامتنان اذا
تدبر من مال يعيش به فين طار يتعلق بغيره اصدنها تحريم الربوا تضيقا لطريق الوصول الى كماله
منها اظهار الخطر في ارتدادها فان ما ضاق الى الوصول عنده العين كالحوائج النفيسة والتمتع بالفاخرة
واذا اشبع الوصول الى شئ هان كالماء والتراب وكذا ما كان المطعم ذل خطر شرطه شرط ايد وهو
كالنكاح فانه لا كان معنى يتعلق به فوائده العالم فانه يحصل به التوالد والتناسل الموجبين لبقا العالم
البرقبة المعلوم عند الشرط لجوازه الشهوة والولي عند تجسير اظهار الخطر فلنا هذا التعليق
فاسد الوضع لان ما ههنا شأنه ان ما كان الحاجة اليه استدله يصح عليه التحريم بل السيد في مثله الاطلاق
اي الامة بما يبلغ الوجوه بان توسع الامر منه بالاباحة ليمكن الوصول اليه بله مشقة ههنا اجرت سنة الله في عاداته

بان كل شيء يكون الحاجة اليه استند يكون وجوده اكثر واوسع وارخص كلما كان الحاجة اليها لما كانت
اكثر كان طريق الوصول اليها يسرا ولما كانت الحاجة اليها هاهنا اقرب كان الوصول اليها اسبق فلو
هذا اشارة الى الجوارح بما قام عليها من فروع النكاح تقريره ان الحرية عبارة عن الخلو من طين حرة
اي منبت خالص من شايبة غيره فان الحر خالص من الرق استيلاء غيره عليه فكانت الحرية منافية للنكاح
الفر هوري وكانت مؤثرة في دفع استيلاء الغير عليه فضلت الحرية على النكاح لانه لا يعارض فان الشرع
انما اباح لفرون التوالد الوجه لبقا العالم الى القيمة بشرائطه فلولا هذه الفرون لما حلت الحرية بواحد
وهذا المعنى غير موجود في المطعوم والايمان فلا يقاسان على النكاح قلنا واما المناقضة الى قوله واما
العلل اقول الوجه الرابع في وجوه دفع العلة الطردية المناقضة وهي تخلف الحكم العلة وهي تلحق
اصل الطرد الى المؤثرة مثل قولنا ان في شراطين النية في الوضوء انما هي الوضوء والنية طهارتان فكيف
افترقتا في النية وهو استتفهام معنى الانكار اير فلا يفرقان في اشتراط النية بل يستويان في مقتضى هذا
التعليل بسقط تطهير الثوب والبدن عن الخبث فانه طهارة ولم يشترط فيها النية فيضطر الخضم عند ذلك
بيان وجه المسئلة وجه الذي يقع به الفرق وسند دفع به النقض وهو ان يقول الوضوء تطهير حكم اير يد شرعا
غير معقول لانه لا يقع في المحل نجاسة تزيل بالاعضاء الا عصاة طاهرة حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما
حكما فلانه لو صل انسان وهو حامل لمحدث جازت واذا ثبت انه نقي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها
كالجسمة كان مقل النية حيث جعلنا اربع مالبين في مطهر حقيقة مطهر احكاما في شراطين النية كالتيمم حقيقة
لمعنى السجدة اذا العبادة لا تتأخر بدون النية بخلاف غسل الخبث فانه معقول لما فيه ازالة غير النجاسة
عن البدن والثوب فلا يتوقف على النية
وان نحن نقول في جوابه انما مطهر يطهر
لانه خلق مطهر قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا كما انه منزل للنجاسة ومرة يطهره واذا كان كذلك حصل
باستعماله سواء كان نورا او لم ينو كالنار يحصل به الاحراق وان لم تعقد والحديث نعم البدن لانه غير متجزئ فيفسر
الى الجميع ولهذا يؤتى به كله فيقال فلهذا محدث كسائر الصفات اذ ليس بعض الاعضاء اولى بالسرية من البعض
اذ لو خضع بعض الاعضاء لمحدث لم يفسد موضع خروج النجاسة بذلك لانه اولى بالموضع به لخروج النجاسة منه ولكنه
لم يخفف فانه لا يقال مخرج محدث فاذا لم يخفف المخرج بذلك فغيره اولى واذا ثبت ان البدن كله موصوف بالمحدث كان القياس
غسل كله الا اننا لا نقصر على غسل الاربع التي هي اممات الاعضاء تيسيرا واسهلا على الناس في ما يكون وجوده
كالحدث الاضواء في المخرج وفيما عداه وهو الذي لا يكون وجوده كالحديث الاكبر مثل الجنابة والغسل والنفس اقر على
الاصل حيث اوجب غسل جميع البدن فيها فثبت بما ذكرنا ان ما لا يعقل معناه وصف كل البدن بالنجاسة مع كونه

ظاهر حقيقة وحكما دون تخصيص المخرج بهاء كذا الاقتضار على غسل البعض اير بعض البدن وهو الاضواء
بعد سريته المحدث الى جميع البدن غير معقول وكونهما لا يقع لا بوجوب تغيير صفة المطهر فيبقى الماء مطهرا كالان
فيطهر مطلقا والنية لو اشترط انما يشترط للمفعول القائم بالآلة وهو التطهر لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث
لانه ثابت بدون النية وقد بينا ان الماء فيما يقوم به من صفة التطهر لا يحتاج الى النية لانه مطهر بطبيعته فيمكن
التطهير به معقولا فلا يحتاج الى النية كالاختصاص عند الخبث بخلاف التراب فانه غير مطهر بطبيعته لكونه ملوثا
بالطبع وانما صار مطهرا شرعا حال ازالة الصلوة بشرطه فاما فاذا وجدت فيه ازالة الصلوة صار مطهرا
وبعد ازالة الصلوة وصيرورته مطهرا شرعا يستغنى عن النية ايضا كما استغنى الماء عنها بل فرق بينهما
فهذه الوجوه وعلى الاعتراضات الواردة على العلة الطردية والقول في وجوب العلة والممانعة وفساد الوضوء
والمناقضة تلحق اصحاب الطرد الى القول بان شراطين النية لا مدفع لهم من هذه الاعتراضات الا بالرجوع الى بيان
التشريفنا ذكرنا في الاوصاف الطردية اما في محلها المناظر او فيما بعد من المجالس واما العلة المؤثرة
اي قولنا انما اذا انصرف اقول لما فرغ من شأن دفع العلة الطردية شرع في بيان دفع العلة المؤثرة واما
قدم دفع العلة الطردية على المؤثرة لان دفع الطردية اسهل من تصور بطرق كثيرة فتكون اكثر وقوعا لم دفع
العلل المؤثرة على الطرفين بطرق صحيحة وبطرق فاسدة اما الصحيح فوجهان الممانعة والممانعة اما الممانعة
فارجح الوجه الاول والممانعة في نفس المحل اير منع كون ما يتسكب به المستند حلة بان نقول انما ان الوضوء الذي
ذكرته صالح لكونه حجة وهذا سوال صحيح لان المستند قد تمسك بالآلة يصح ان يكون حجة ويعتقد حلة كذا اذا
كانت الحلة طردية او عدمية او ثابتة بتعارض الاشياء او بالاخالة فلولم يمنع بكونه الخضم فتقول ما ليس
بحجة اصله كقولنا ان في حله لم يمتثل في النكاح انه ليس بان فلا تثبت شراطينه مع الرجال كالحديث والفقهاء
فلما ان منع هذا التعليل بالآلة لتعليل بالامر العذري فلا يقال وان في الممانعة وصف اربعة وصف الحجة
لكونه ممانعة مؤثرة هكذا ذكر المصنف في سائر الكتب ذكر هكذا الثاني الممانعة وجود الوضوء
في الاحكام والفرق بعد تسليم ان الوضوء صالح للنية فان التعليل قد يقع بوصف مختلف وجوده او كونه
عله للتحريم ان منع وجوده فلا يثبت اثباته لانه ركن القياس متمم كقولنا حصة ومحمد ايداع الصلوة
انه تسليط على الاستحلال فلا يصح فيه فلا يصح ان يمنع وجوده هذا الوضوء في المتأخر وان كان
صالحا فيقول لا يلزم ان تسليط على الاستحلال بل هو تسليط على الحفظ اذ لو كان تسليط على ما يتبع الشرايع
في الحكم فهذا الممانعة لما ذكرته في سائر الكتب فانه ممانعة وجود الوضوء في وصفه الا ان يراد
بالوصف وجوده فيكون موافقا لما في سائر الكتب وكقولنا ان في ان صوم لم يمنع عن فعله في دفع المشروعية

اذ انتهى عن الشرع شيء عند فلا يدل على التحقيق فلما ان منعه وجوده كذا الوصف في الشارع فيقولون ان
ان انتهى يدل على عدم الشرع ويدل على تقرير المشروعية او نقول نحن بان نقول ان الشرع تقرير المشروعية في
منعه بان نقول ان لم يذكر بدل على اعدام المشروعية فلا يدل على الحظر من المنع والا يرد ان المنع يتم كلام
و الثالث في وجوب الممانعة الممانعة شرط الحجة على ما سلف في شرط القياس ان ثبت بدون شرط وانما
يجب ان يمنع منها ما هو شرط مجمع عليه وقد فقد في الاصل والفرع ليعين منعه بطلان التعليل في غير المنافع
فاما اذا منع شرطاً مختلف فيه فنقول المحلل هذا ليس شرط عند وحسن نوايا الكلام الى ان المنفعة السالبة
هل هو شرط للصحة ام لا ذلك محل الخلاف اذ المقصود انشاء الحكم المتنازع فيه دون اثبات الشرط فلو قيل ان
انتقالاً من حيث الى آخره فنقول اننا في السلم الحلال ان المسلم فيه احد عو على البيع فثبت حاله وموجباً كثر البيع
لا خلاف وان شرط التعليل ان لا يغير حكم النص بغير هذا التعليل فيصير ما هو رخصة تفاد رخصة اسبقها على ما
عرف واما الثاني فلان الاصل وهو جواز السلم معدول به عن القياس لكن المبيع معدول وما فلا يجوز فيه القياس
الرابع في وجوب الممانعة المعنى الذي هو الوصف الذي لا يمنع علة ودلالة وهو ان العلة انما هي حقيقة
موجبة شرعاً بالاثرة فلا بد من سانه فلما المنع حتى يثبت اثره وسلسا لما في هذه الكلمة هي الممانعات المذكورة في الآثار
ومطالبة الدلالة وهي اصل المناظرة فلا يتجاوز عن هذا المقام بان يتغير الدعوى لان ان كان سبيل الانكار دون الدعوى
لان المناظرة على مثال الخصومات الواقعة في حقوق العباد فالمدعى تدعى لزوم الحكم والسالم يدفعه بنفسه فمصلحة
المسكن في القول الا ان ياتي المحلل بالبينه وهو الدليل المذموم والعين لا تكاد معنى لا صون اذا الاعتبار للمعان
للصور والمباني الاسرار ان المدعى اذا ادعى ردة الوديعة الى صاحبه وهو منكر فالحق فيقول الموضع مع البين ان منكر
للضمان معنى وان كان مدعى للرد صوراً وصاحبها مدعى للضمان وان كان منكر للرد صوراً فقول في بعد الممانعة ليس
الا المعارضة اربع انواعها في القلب والعكس والمعارضة الخاصة على ما شيا تذكر سانه ان يشار اليه فاما المعارضة
المعارضة الاعتراف ان الصحيح انما هو الموثرة لا غير لانها الموثرة لا تحتل المناقضة اراد ان يشير الى الوجوه الفاسدة
في دفع الموثرة وهي اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمه فيهما والمناقضة بين
والفرع اما ابطال المناقضة وفساد الوضع فلان التأثيرات الكتاب والسنة والاجماع لان التاثير لا يثبت الا بالدليل
مجمع عليه وبعد ظهور التأثير هذه الادلة لا تحتل النقض وفساد الوضع اذا لا يوصف هذه الادلة بها لوجوب عصمتها
عنها فلا تحتل العلة الموثرة هذين الاعتراضين وهذا المحلل في المعارضة حيث علة عند الجمهور لان المعارضة لا
تبطل الدليل بغيره وقد يقع المعارضة بين النص للمحلل باننا في الممنوع في فكذا بين العلة المستنبطة منها فيلزم
نسبة الجهل اليها في التنازع والمناقضة تبطل بنفس الدليل ولزم منه نسبة الجهد الى الشارع وهو منعه عنه وقيل
يجوز ان يرد النقض وفساد الوضع على العلة الموثرة لانه في الحقيقة يردان على ما يوجب المحلل علة موثرة بخلاف
المستدل

ظنه لان الشرع وهذا احسن فما اذا كانا لا يثبتان بالاستنباط اما اذا كان ثابتاً بعبارة النظر او اشارته
واقضاه فلا قس وكذا لا يضر قيام الحكم هذا اشارته الى القسم الثالث من اقسام الدفع الفاسد للعلة الموثرة
وهو قيام الحكم بوجوده مع عدم العلة فانه لا يضر للعلة ولا يرد على ما فانه علة لان غرضه بيان ان هذه العلة
موجبة لهذا الحكم فاذا اظهر اثره في حيزه كالحكم وجب اثباته بها وقد يجوز ان يثبت ذلك الحكم بعلة اخرى
وتعليله لم يقع لا بطلان على اخر حتى يلزم بطلان تعليله لوجود علة اخرى بل تعليله وقع لاثبات الحكم
وهو حاصل ومع الثبوت بها يجوز ان يثبت بعجزها ولا يضره اذ الثبوت بعلة لا ينافي باخر اذ الحكم ثبت
بعلة شتى فلا يكتفى بقيام الحكم مع عدم العلة قاهما العلة وحاصله ان العكس وهو عدم الحكم عند عدم
العلة ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان صلح مرجحاً واما الطرد وهو وجود الحكم عند وجود العلة
فشرط لصحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله قولنا لا يجوز هبة المتاع الذي يقبل القسمة لانه يودي
الى الحجاب مؤنة القسمة هي الواجب وهو لم يلزم ذكره ولا يلزم عليه هبة نصيبه من تركه فانه لا يصح وان
لم يلزم مؤنة القسمة لاننا نقول هذا لا يلزم منا لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة
وليس دليل على عدم الحكم عند عدم العلة لجواز ان يكون الحكم ثابتاً بعلة اخرى قسماً ولا الفرق هذا الشان
الى القسم الرابع من اقسام الدفع الفاسد للعلة الموثرة وهو الفرق وهو عبارة عن معارضة علة المستدل
بعلة اخرى اما في الاصل او في الفرع بان يقول السالم العلة في الاصل عند من معنى اخر غير متعذر في الفرع
المتنازع بعد ان ذكر المحلل علة متعذرة الى الفرع واختلف في قبول هذا الاعتراض فذهب بعضهم الى انه
اعتراض صحيح وذهب الجمهور الى انه فاسد والدليل على الفساد وجوه ثلاثة اولها ان السالم منكر نصيبه
الدفع بالانكار دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل اخر ان نصب مدعى ولم يبق سائلاً وذلك لا يجوز لانه يجاوز
عن مقامه وحق وهو مقدر في الخطأ في البحث وثانيها ان التعليل لا يتعدى لا يمنع التعليل ما يتعدى
الى الفرع بمعنى غايات السالم ان يذكر علة اخرى في الاصل لا يتعدى الى الفرع وذلك لا يضر المستدل لجواز ان يكون
الاصل معلولاً بعلة غير الحكم يتعدى الى بعض الفرع باحدى دون الاخر بعد ان الوصف الذي يرد السالم
الفرق لا يمنع المستدل من تعدي علة فلا تعدى في كلامه ففكر لا يستغل به عبثاً اذ كل سائل يمكن
للمحلل الاعتراض به مع الاستمرار على ادعائه كان فاسداً وثالثها ان الخلاف وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل
ولم يصنع السالم ما ذكر في الفرق في الفرع الا ان انا عدم العلة المحينة على عدم العلة المحينة في الفرع
لا يصح دليل على عدم الحكم عند مقابلة عدم الاستدلال لعدم العلة على عدم الحكم ابتداء عند انعدم الحجج
على الحكم لا يصح دليل على كونه فساداً للتعليل بان ينفى فانه لا يصح عند مقابلة الحجج اير عند قيام الحجج على الحكم اولى

فمن اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجج بالمسححة **قال** لكنه اذا تصورنا مقضيه الى قوله ولما
اقول قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلة المؤثرة لكنه ان كان ان اذ تصورنا مقضيه الى قوله نقض
صورة لا منع اذ يتراءى ويتجلى انه مناقضة بحجة دفعه ايرجى في ذكر النقض بوجوده اربعة الاول بالوصف الذي
هو علة بان منع وجوده فنقول ما ذكرته علة ليس بوجوده صورة النقض لا يدل بخلاف الحكم فنه على ما
العله والثاني بالحجج الذي صار به الوصف علة وهو الاثر بان يقول ليس وصف العلة وهو ان يترى موجودا
فلا يكون الوصف بدونه علة فلا بد من النقض وهو وجود العلة مع تخلف الحكم والثالث بالحكم المطلوب بذكر
الوصف بان يقول الحكم المطلوب ليس يتجلى عن الوصف بل هو موجود ولكنه لم يظهر لما فيه فلا يكون نقضا
وهذا المناقضة على قول من يجوز تخصيص العلة والاربع بالغرض المطلوب بذكر وسياتي تطبيق الحكم على المثال
وهذا القول في الخارج الجبر من غير السبيلين فيورد عليه ما اذا لم يسد ارباعه لم يتجاوز الى موضع بل حكمة الحكم النظم
فانه لا ينقض فاشققت العلة به ومعلوم ان هذه العلة لا يقبل المناقضة لظهور اثرها بقوله عليه السلام
للمسححة توضع فانها قد عرفت انجز في دفع هذا النقض او لا بالوصف ايمنع وجود الوصف وهو الخروج فيقول
لاننا ان ذكرنا الخارج فان الخروج لا يتحقق الا بالاشغال من الساطن الى الظاهر ولم يوجد هذا المعنى في الساتر
الخاصة بعد في محلها لا يعطى لها حكم النجاسة وذلك لان تحت كل جلد رطوبة وزكرك عرق ما والجلد سائر فاذا
زاله الجلد كان اى صار ما تحتها ظاهرا لا حجابا ثم يدفع ما ينادى بالنقض بالحجج الساتر بالوصف دلالة اير الحجج
صار العلة علة لاحله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوح وذكر المعنى
الثابت دلالة وجوب غسل ذكر الموضع للتطهير فيه اير في ان الخارج الجبر انما صار حثا باعتبار انه مؤثر في
تجسير ذكر الموضع واجاب تطهيره ولهذا وجب غسل ذكر الموضع وجوب التطهير البدن باعتبار ما يكون منه
اير بسبب ما يخرج من البدن لا تحت الوصف بالتجسس كما مر ففسر الى الحكم فوجب غسل البدن الا ان الاقفا
على الاعضاء الاربعة لدفع الخرج فيها يكثر وقوعه وهناك اير فيما لم يسلم بحج غسل ذكر الموضع لكونه غير خارج
عن حجب غسل سائر الموضع ايضا فلم يوجب الحجج الذي جعل الوصف علة فانغدم الحكم لعدم وصف العلة فلا
يكون نقضا وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا لاعتبار تبصير في النجاسة في الخارج فانه يحجب غسل الموضع
دون غيره ولا يسر الى سائر المواضع فالرفع الاول هو نفس الوصف والثاني معناه والثالث بدلالة وذلك لان
الحجج الذي يفهم من الوصف من بان اصدقه ثابت بنفسه صيغة ذكر الوصف يدل عليه لغة كلفهمنا معنى الاصابة
من المسح ومن الاشغال في الخروج وثالث معناه ان ثبت به دلالة وهو ان تقول ان المسح يدل على التحفيف
فكان التثنية ايضا ثابتا بالوصف لكونه دلالة بواسطة الاول فحاجز دفع الخفض ايضا ورد عليه في الغل
المذكور وهو ان خروج النجاسة علة للاشغال صاحب الحجج انما حث لم ينقض طهارته في الوقت ثم وجود

الخارج النجس به نه في دفع هذا النقض بالحكم بان منع عدم الحكم صورة النقض بان يقول لا سيما انه ليس يحدث
بالسوء حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد الوقت للضرورة ولهذا المزمع الطهارة بعد خروج الوقت وذكر الحدث لا يخرج
فانه ليس يحدث والحكم قد اتصل بالسبب قد ساخر عنه لما فيه كالسبب طهارة وهذا النوع والرفع انما يستقيم على قول
من يجوز تخصيص العلة وهذا هو القسم الثالث من وجوه دفع النقض والقسم الرابع الدفع بالعرض بان يقول خارج الجبر
في وجه الوصف فنوقف بالاستحاضة فنقول الخبر في هذا التعليق الخارج والرفع وهو الخارج من غير السبيلين
بالاصل وهو الخارج من السبيلين حدث فكذا الخارج من غيرهما ولكن الخارج من السبيلين اذ صار مستمرا لا يباحث
لا يتلو وقت منه صار عفو صاحب سلس البول لقيام وقت الصلوة اير ضرورة قيام وقت الصلوة وامكان الاداء فيه
فانه مخاطب لاداءه فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث عن هذه الحالة فكذا اهيته انما في الخارج
السبيلين اذ صار لازما كما لجرح اسبابه صار عفو كالحالة بحسب التسوية بين الاصل والمفرغ في حالتي الاختيار
والاضطرار فلا يكون نقضا **قال** ولما المعارضة الى قوله وانما لا يستدل الا بقوله الخاف في مسائل الاعتراض
الاول على المؤثرة وهو لما نفع شرع بان الاعتراض انما في علمها وهو المعارضة وهي عين علة الدليل
المنع في الدليل بدليل اخر بان يقول الحق من اذكر في الدليل وان دل على ما ذكر في الدليل ولكن عند الدليل ما يدل
على خلافه فهذا الاعتراض صحيح عند جمهور المحققين الفقهاء والمتكلمين ثم المعارضة نوعان احدها معارضة فيها
مناقضة اير معارضة متضمنة لا بطلان الدليل المستدل وثانيها معارضة خالصة اير غير متضمنة لا بطلان الدليل
المستدل ولما سمي الاولى معارضة فيها مناقضة لانه وجودها معي المعارضة والمناقضة اذ المعارضة تيان بدليل اخر
موجب خلافه ما اوجد دليل المستدل من غير تعرض لابطال الدليل والمناقضة ابطال الدليل ببيان تخلف الحكم علة
المستدل بعض الصور غير قائمة دليل مبتداه سطل علة فلا تنقض هذا النوع من المعارضة اذ خالفت المعارضة
وهي اظهار علة مبتداه واصل حاصيت المناقضة وهي ابطال الدليل من معارضة فيها مناقضة وجعل المعارضة اصلا
لانها قصدية والمناقضة ضمنية ولهذا سمي معارضة فيها مناقضة ولهم يسم بان مناقضة فيها معارضة فان
يكتفي بالجمع من المعارضة والمناقضة وبينها تباين اذ المعارضة تستلزم صحة دليل المستدل والمناقضة تنقض
دليله وايضا المناقضة لا ترد على العلة المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع وفيها مناقضة مع ظهور التناقض
ليست المعارضة تستلزم دليل مطلق بل هي ممانعة الحكم صورة وممانعة الدليل بمعنى بدعي علم سلامة المعارضة
فلا يكتفي منها مناقضا المقصود من كل واحد منها الا بطلان ثم هذه المناقضة ليست من المعارضة ولا هي تثبت
ضمنا ولا تستلزم قضا ولا ان الدليل بعد سان التاثر لما قبل الا بطلان علم انه لم يكن مؤثرا في الحقيقة والمناقضة
انما تجزعا ما هو مؤثر حقيقة فالاصول المعارضة اما ان يكون دليل المعارض زيادة شي واما بدليل اخر فان كان بدليل اخر
ففي المعارضة الخاصة وسياتي بحقيقة وان كان بدليل المعارض زيادة شي في معارضة فيها مناقضة وهي على قسمين

الاستدلال

وعكس لانه ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب وان دل على حكم اخر بلزوم ذلك النقيض فحسب ثمر العقيد
 نوعين احدها قبل العلة حكما والحكم علة والثاني قبل الوصف شاملا على الخضم بعد كونه شاهدا وذلك لان
 القلب في اللغة يستعمل في معنيين احدهما جعل الشيء منكوبا اعلاه اسفله كقلب لانا ويقوم به ضرب من
 الاعتراض وثانيهما جعلها بطن الشيء ظاهرها بطن الجراب يقوم به ضرب اخر من الاعتراض
 وكلا المعنيين يرجع الى تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين
 لانه يحصل به تغيير هيئة السعلة الى هيئة تخالف هيئة الاولى اما الاولى فيا تقوم به من الاعتراض
 هو ان يجعل العلة حكما والحكم علة على مثال قلبه لانا لان العلة اصل الحكم مقدم عليه رتبة اوزمانا
 والحكم تابع في الوجود متاخر فيكون العلة اعلى مرتبة من الحكم وهذا النوع من القلب يصير منكوبا اعلاه
 اسفله واسفله اعلاه وهذا النوع معاينة فحشا الصورة فيها منقضة اي ابطال تعليل المعلول
 معني فالتعالي عارض لتعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليله ولا تنافي بين هذا النوع من القلب
 والا فاما اذا علل المعلول بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فماذا اعلا المعلول بالوصف بان جعل علة
 الاصل معني موثرا فلا تحتار هذا التعليل لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم ثابت علة اصله ولا
 الحكيم يجوز ان يصير علة لآخر وبالعكس مثال هذا النوع من القلب هو ان يثبت فعية في الاسلام ليس من شرائط
 الاحسان الكف بركم ما يترتب الزنا ويرجم ثبهم فيه كالمسلمين لان كل يد غايه صد البكر والرجم غايه صد
 الثيب فاذا اوجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالخيانة عليها تكن
 افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا اوجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا للرجم فان الشرع
 ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فسقوا المسلمون انما يرجم بركم مائة لانه يرحم ثبهم لان ثبهم ثم يم
 لانه يحل بركم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فهو وجب الثيب علة
 على لانهم ان جلد البكر علة في رجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر وكقولهم ان الربا في الكثير وهو مقدار
 الكيل وما فوقه يوجب جريان الربا في القليل وهو ما دون الكيل فحسب مع الحفظة بالمعنيين كالانكاد
 بالذهب والفضة فان حصة الربا في الاثنان مائة في القليل كما هي ثابته في الكثير ليعوم العلة فقلنا لان لم ذكر
 بل جريان الربا في القليل علة لجريان في الكثير فقلنا علة حكما وحكمه علة وكقولهم القراءة تكدرت فرضا في
 الا ولينر فكانت فرضا في الاخر من الركوع والسجود فجعلوا تكدرت القراءة في الا ولينر علة لتكدرت في
 الاخر من الركوع لجامع الركنية لا سيما في تكدرت الركوع والسجود فرضا في الا ولينر تكدرت فرضا في الاخر من
 فقلنا علة حكما وحكمه علة فلا تحتار تعليلهم الا نقلنا به فسد الاصل ان المختص عليه لصيرورته فرعيا وبطل
 القيد بليقائه بله اصله وانما ستم الاستدلال في قوله الثاني في قلب الوصف اقول ان القلب المذكور

كقلبه

بطلان

الامر

لما عاه فقد اشتغلنا بغيره وهو اشبات حكم آخر والثاني انه جاء بحكم محمول وهو الاستواء اذا استواء يكون
 والمختار لم يبين ان المراد بهما والثالث ان المقصود من الكلام معناه لاصورته ومعنى الاستواء مختلف
 بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء الفرع والاصل هو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما
 والاستواء والشرع في الفرع وهو صلوة المفلا باعتبار اللزوم بهما والمعتين مختلفان على وجه التفاد
 فان اللزوم ساقط في عدم اللزوم وذلك ان الاختلاف في المعنى من الاصل والفرع مبطل للقياس في تحديد ان
 تعدد من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد فاثبات كون الشرع ملزما للصلوة المفلا بالقياس على الوضوء لا يكون
 الا مثل الحرمة بالقياس على الحل واليه استاء بقوله والاستواء يختلف في المعنى سقوطا ووجوبه كذا الوضوء
 فانه سقط اللزوم فيها وثبت وجوبه كذا صلوة المفلا لانه ثبت اللزوم فيها فالاستواء الذي في الفرع غير
 الاستواء الذي في الاصل وهو مبطل للقياس **قال** والمعارضة الخامسة هي قوله والثاني في علة الاصل
اقول للمعارض من النوع الاول والمعارضة وهي التي فيها مناقضة شرعية في النوع الثاني منها وهي الجارية
 الخامسة عن معنى المناقضة وهي نوعان احدهما حكم الفرع والثاني في علة الاصل اما الاول وهو المعارضة بحكم
 الفرع على خمسة اوجه **وقال المصنف** هو صحيح فهذا يقتضي ان يكون هذا النوع بجميع اقسامها الخمسة صحيحا وليس كذلك
 بل اثبت ان منها صحيحا بل شبهة ولثمة منها فيها شبهة الصحة الاولى هو صحة وجوب المعارضة في حكم الفرع
 ان المعارضة بالملوك ثبتت بغير حكم المستدل بعينه من غير تبديل دليل اخر غير تعرضا لابطال دليل المستدل
 كقولنا ان فعلة المسح اكثر في الوضوء فيسقط ثلثه كالغسل فنقول له ان المسح لا يثبت ثلثه كالحل
 هذه معارضة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بوجاهة اخرى من غير تغيير وزيادة الثاني من الخمسة
 معارضة بتغيير هو تفسير الاول وتقريره كقولنا المسح اكثر في الوضوء فله يثبت ثلثه بعد اكمال الغسل
 في مقابلة قوله المسح اكثر فيسقط ثلثه كالغسل فله معارضة بزيادة وهي قولنا بعد اكمال الغسل تفسير الاول
 وكذا كقولنا صوم رمضان فرض فيستحق عن تعبير الزينة بعد تعيينه كصوم القضاء بمعارضة قوله صوم رمضان
 فلا شارة الا بتعيين الزينة كصوم القضاء عند زنا فزيادة وهي قولنا بعد تعيينه هذا النوع من المعارضة
 هو النوع الثاني من نوعي القدر متروك معارضة بحجة ايضا كالاول لان الزيادة تفسير الاول ولكن مقتزاة
 لا معتبرة ولكن الاولى اصلها لا يثبت برون هذه الزيادة والثانية لا يثبت بدونها فاذا اصبحت المعارضة الاولى
 والثانية لم يكن العملان لا يثبت بتدافع واحد منهما لثمة فحما فيهما الى الترجيح فاذا ترجح احدهما وجب العمل
 به حسنة فان قلنا لم يذكر النوع الثاني في اقسام المعارضة الخامسة بعد ما ذكرنا اقسام القلب الذي هو معارضة
 فيها مناقضة فليكن شرا في هذا الصواب وغيره فليكن هي معارضة فقد اذنا مناقضة فليكن
 فاوردها ههنا نظرا الى انها وظهر الى ما في صحتها وهذا الجواب لا يدخل في الاشكال الخامسة تالي ان يكون

الاصل بدر

مناقضة فقد اوضحنا مجد هذه القصة المعارضة الخامسة ليس بصح في الثالث والخمسة معارضة بقدر
 لكن مع تغيير معنى بما اثبتته المستدل فمخاض سبب ذلك التغيير اخلا في موضع النزاع وذكرنا قولنا
 في البينة الصغيرة انها قيمته صغيرة وثبتت عليها ولاية التزويج كالتى لها اب فتعوانك في المناقضة
 هذه صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فان الولاية لا ولاية له بها لا اتفاقا فكذلك اعلمنا
 هذه معارضة فيها تغيير للولاية لان التعليل الاول وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاول فلا لا يتعين
 الولي ثالثا فحق المعارضة لم ينف مطلقا لولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ فممن هذا الحكم
 غير الحكم الاول اذ المعبر عن المطلق فلهذا التغيير يقتضي الخلط في المعارضة لثمة يلى من نفي هذا المطلق
 الاستلزام انتفاء ولاية الاخ اسفارا لولاية مطلقا لعدم القابل بالفضل وان كل ما ينفي الا جبار بولاية الاخوة
 سفي الاجبار بولاية العمومة وغيرها وهذا الان قرابة الاخوة اقرب بعد قرابة الاولاد والاولاد هو الاصل
 بعد الاب في الجواز اذا انتفى هذه المعارضة ولاية الاخ تنفي سائر ما يطبق الا في ثالثا في ذلك لان الزيادة
 في الثاني مقتدروا في الثالث مغتفر ففنية قصور الرابع والخمسة هو النوع الثاني من نوعي العمل الذي ذكرناه وهو الرد
 على اطلاق سننه وذلك مثل قولنا ان كل من يبيع العبد المسلم فيه ملك شراره كالمسلم فيعارضنا اننا نفع
 ونقول ان الكافر لما ملكه يبيعه وجب ان يستور ابتداء المالك وبقاؤه كالمسلم ولكن ان كان لا يفتقر المالك
 بالجبر على البيع فيرد شراره تخلف للاستواء بيننا في هذه المعارضة اثبات ما لم ينف المستدل لانهم ينف
 التسوية بين الابدان والبقا ببل اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يكون هذه المعارضة متصلة لمحل
 الشراء فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة ووجه رخصته انه لو ثبتت ادعاء السائد في الاستواء
 على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل وحاصله انه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء فلهذا المناقضة
 بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب المالك ابتداء فينصلي موضع الشراء وهذا الوجه
 لكن الاتصال المالم ثبتت الا بعد البينة باثبات التسوية بين الابدان والبقا وليدل لما ساء البينة
 ترجحت جهة السداد واما هذا النوع في اقسام المعارضة فففيه الخامس المعارضة باثبات حكم اخر
 غير الاول بصورة لكن فيه ثلث الاول ومعنى ذلك مثل قولنا ان حشفة لفراسة عنده المالة التي نعى اليها زوجها
 بالكدب بايا خبرت بموت زوجها من نعي الناعي الميت نعيها اذ اجرت لثمة فاعتدت الحرافة ونكح زوجا
 اخر وجازت بولد ثم جاز الزوج الاول فلهذا وجازت لولده عنده لانه صاحب فراش صحيح لقيام ثلثه بصفة
 الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج بزوج اخر وجازت بالاولاد ولان دخل غيبته وهذا هو الجواب
 ومما يعارضنا قول ابي حشفة بانه الزوج الثاني صاحب فراش حاضر والا لصاحب فراش غايه فيكون الثاني احق

بالولد وان كان فاسدا لانه مناد الفرائض لا يخل بثبوت كمن تزوج امرأة بغير شهود فثبت النسب
وان كان الفرائض فاسدا فكذلك ههنا ففقد معارضة الظاهر فاسدا لان شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي
يتوارد عليه السلف والاشياء واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل على اثبات النسب الاول والاولى
لثبوتهم ونفيه الثاني وانما المستدل لاثباته في الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي لاثبات الحكم واحد
ففسدت المعارضة في هذا الوجه وانما كانت صحيحة لو علمت من غير الاول قصد او كثر فيها صحة وجه باعتبار
انه متضمن لسلف الاول وذكرنا ان النسب متى ثبت في الثاني لم يثبت في الاول لعدم تصور موت النسب في شخص
في ملك النكاح فيلزم في ثبوتهم في الثاني نفيه في الاول فصحت المعارضة في هذا الوجه ولكن الحكم الذي ادعاه المستدل
ببطلان الاجدات السائل الحكم الذي ادعاه وليس اليه الاثبات وانما اليه الابطال بالمدافعة فمخرج وجه الفساد
لما صحت المعارضة في الوجه الذي ذكرنا احتياج المستدل الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره الى ان لا اذا لم يرد
المعارضة الا لترجيح مقتضى فرائض الاول وصحة ملكة قائم حقيقة وفرائض الثاني في فاسد لاحتماله فكان لا يلحق
بالاعتبار كما لو كان حاضر واصل الفرائضين فاسد فانه ترجح الصريح عليه فاذا عارضه الى ان لا الثاني حاضر
والثاني ماؤه وقد وجد ما ثبت به النسب هو الفرائض فاسد فكان اولي بالا اعتبارا فان كان بالولد كما لو كان
واحد الفرائضين فاسدا او احدها حاضرا في الولد الحاضر فيرد هذه المعارضة بان صحة الفرائض الاول وقيام ملكة
حقيقة مع كونه غائبا حتى لا اعتبارا في حجة الثاني وكونه صاحب امر فساد فرائضه وانتفاء ملكة حقيقة لان
الفاسد لو ثبت الشبهة والصحة يوجب الحقيقة فلا يعارض الشبهة الحقيقة اذا تعارض بين القولين الضعيف
وانما يصار الى ترجيح بعد ثبوت التعارض فيظهر به فقد المسئلة واعلم ان جعل اقسام المعارضة الخاصة
في حكم الفرع خمسة بحث اذا ثبنت منها ليس المعارضة الخاصة بل احدها في قيد القلب الثاني في قيد العكس كانه
فالاولى ان يجعلها ثلثة كما ذكره بعض المحققين من الاصحاب قوله الثاني في علة الاصل في قوله فصل
اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من المعارضة الخاصة التي تحكم الفرع شرع في بيان النوع الثاني منها وهو المعارضة
في علة الاصل وهو المقيس عليه بان يذكر ان يرد علة اخرى في المقيس عليه لم يوجد تلك العلة في الفرع وهو على ثلثة
او بعضها او كلها المعارضة بعللة لا تستدل اصلها الا الى موضع التزاع والى غيره اذا علم المستدل مع الحديث في قوله
بانه موزون في وجهه فلا يبرهن به متفاضله كانه هبة الغنمة فنجح المستدل بعللة الدبابة الاصل وهو
الذهب الفضة الوزن مع الحبس فمعارضة ان يدان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن في الحبس والثنية
مفقودة في الفرع وهو الحديث فلا يثبت فيه الحرمة وثانيتها المعارضة بعللة يستدل في فصله بجميع علة اذا علم
المستدل حرمة بيع الحبس بالحق متفاضله بانه مكمل في وجهه فنجح ببيع به متفاضله كانه في البيع

نجح العلة في الاصل الكبير مع الحبس فمعارضة ان يدان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتضا
والادخار وهو غير موجود في الفرع وهن العلة تستدل في فرع مجع عليه هو الاثر بالادخار
والسهم والذرة وسابرها بقتات ويدخر من الاشياء الستة وهذا الحكم لا ينافي
فيه المستدل لانه ثابت بالتعليق الاول ايضا وثالثها المعارضة بعللة تستدل في الفرع مختلف
فيه كما اذا عارض الصالح في مسألة الحق والتفاحة بالتفاحة بان يقول ليس العلة في الاصل ما ذكرت
بل العلة فيه الطعم ولم يوجد في الفرع والعلة بالطعم مستدل في فرع مختلف فيه وهو التفاحة بالتفاحة
والخفنة وذكرنا ان المستدل في الاصل بجميع اقسامها اقلها باطلا ما الاول فلعلم الحكم
وهو التعدية اذ حكم التعديل لما ذكرنا سرارا فاذا علم التعديل في التعدية بطل الخلق عن الغاية والثنية
غير مستحبة اصلا فلا يصح التعديل به واليه اشار المصنف بقوله وذكرنا باطل لعدم حكمه واما الثانية
وان كانت فلا ينافيها وان افاضت اتحدت الى محل مجع او مختلف ففها ايضا فاسدتان لانه لا اتصال لموضع
التزاع الا في حيث انه يستلزم تلك العلة فبما في موضع التزاع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
تزايدها ايرتداد في العلة على معلول ولانها في حوزان تثبت حكم واحد جعل شئ في عدم احد العلة
لا يوجب عدم الحكم لجواز ان تثبت بعللة اخرى فلا يجرى في تعاضل المعارضة فان المعارضة لا تحقق الا
نفى ما اثبتته المحلة وهذا الوجه شامل للذليل الفناء دعوى الوجهين وهذا اقتصر المصنف على قول الفاسد
ايرتداد التعديل الذي عارضه لوافاد تعدده وانما قال بلفظة اول لان الدليل الاول وهو قوله لعدم
حكمه مختص لفناء الوجه الاول والدليل الثاني وهو قوله لفناءه يصح دليله لفناء الوجه الذي
يدعيه المستدل ما ذكرنا ان الحكم الاصل يجوز ان تثبت بعللة شئ في فرع مجع معارضة شئ وقد ذكرنا
فيما سبق وجه فساد المعارضة بعللة الاصل وهو ان يدعي علة اخرى في فرع مجع معارضة شئ في فرع مجع
فلا يقبل منه واعلم ان بعض النظار واصحابنا استحسنوا المعارضة بعللة الاصل باقتضاها الثلثة
لان الخصم انفق على العلة احد الوصفين لاختلافها فاذا عارضه الى ان يمارت علة وعلة المستدل
منازعين فاذا صحت احدهما بطلت الاخر ضرورة فتصح المعارضة ورؤية هذا بان الاجماع لم ينعقد على ان
العلة احد الوصفين وقد ابل الاتفاق واقبح علة ان لا توافي بينهما ذات الجواز يتعلق الحكم بكون واحد منها
بالتزاع ولهذا النوع ان ادعى علة كجواز وانما الاجماع على فساد احد العلة في الحق مستند بطلان الصحة
الفرع في اثبات الفناء لا صحتها ثبوت الصحة للاخرين باطل بالادب من بيان معنى مفيدة نفس المصنف

لسوء الفساد في كماله لا بد من ذكر معنى صحيح لسوء الفقه فيه قال في الكشف الخلاف في فساد القسم الاول لا بد من ذكر
 ان التقدير بالعلّة القاصرة حايث فيكون القسم الاول وهو المعارض بعلته لا يستقر باطلان بل خلا في انما الخلاف
 في القسمين الاخرين وقد نقل هذا ايضا قبل هذا في شرائط القياس من مساجد سرقندريستهم ابو منصور وصاحب الميزان
 وغيرهم جواز التقدير بالعلّة القاصرة فكيف يصح قوله لم نقل احد اصحابنا جواز التقدير بالعلّة القاصرة في
 وكل كلام صحيح في الاصل الى ان المعارض بعلته الاصل والاسوة القاصرة التي لا تقبل وبسم المعارضة
 عند الجمهور وقد يقع الفرق في معنى صحيح في نفسه اراد ان يبين وجوب ايراد معارضة بقوله لا يكون فاسدا وهذا
 التعليم منقطع المناظرات فقال كل كلام يكون اصله ونفسه صحيحا بان يكون في الحقيقة منقطعاً للعلّة المؤثرة
 فاذا ذكر على سبيل الفرق في المعارضة توجيهه فصح ذكر على سبيل المنع لاعتلى سبيل الفرق حتى لا يمكن الجدل في رده
 فيكون مقبول لا لا يخالف الممانعة اساس المناظرة اذا سالنا عن سبيل المنع لانكاره دون الدعي وذلك مثل قوله
 الشافعية اعتناق الرازي انه لا الاعتناق بغيره في الرازي بل في حق المرتضى لا لا يطالب به وبصحة فيرة
 كالسبع لانه ان السبع تحت الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانفساده على وجه يمكن المرتضى فيسخه بخلاف العتق
 فانه لا تحت الفسخ بعد ما صار اهله في محله فلا يمكن المرتضى فيسخه فسعد لا زمانة فيسخه فصح فصح في نفسه كقوله
 منعه توجيهه لانه من اولية في الفرق وهو ان لا يرد على سبيل المنع لتقبله في الفرق يقال
 القياس شرع لتقدير حكم الاصل والتقدير في المستأنف في غيرة حكم الاصل لان حكم الاصل وهو السبع في الفرق لا يطرح في
 لو قضى حقه واجاز فسخه وانت في المنع وهو الاعتناق بغيره في الرازي فانه العبد المولى لوارثه في الاعتناق
 بعد وقوعه لا منقطع ولا يرد قوله **فصل** واذا قام المعارضة في قوله لا يجوز الترجيح اقول لما ذكرنا المعارضة
 واقسامها اراد ان يذكر المحللين بعد تحققها وهو الترجيح فقال اذا قامت المعارضة ايرحقت ولم يكن دفعها بطريق
 من الطرق السلوكية دفع العلل الممانعة والعلّة نحوها لان السد الترجيح وهو عبادة عن فضل احد المثلين على الآخر
 وصف قد يفضله احد المثلين على الآخر اما ان يكون بعد التعارض والتدافع بين العلل والضعف
 واخر يقول وصفه في فضل احد المثلين على الآخر ما يصح دليله موجب للحكم بانقله فانه لا يصح للترجيح حتى
 لا يترجح القياس قياسا لغيره والنظر في غير واحد من هذه الاشياء او بالعكس وهذا الذي ذكره المصنف في تعريف الترجيح ان دون
 الترجيح وكان الاصل في الترجيح فضل احد المثلين على الآخر وصفه فان الترجيح فضل سعة وهو اثبات الرجحان
 الا ان قد عرفنا في تقديره اثبات فضل احد على الآخر ومعنى قوله وصفه ان الترجيح يقع بالاصح للممانعة
 بان لا يكون دليله مستقلا بل يكون كسبب الدليل كالوصف للموصوف كرجحان الميزان بان يستوي الكيفان بما يقدم به للممانعة
 ولا يقع الوزن لولا الاصل بمعنى كذا زيادة التي يقع لها الترجيح على وجه لا تقوم بها الممانعة لئلا يرد على قوله لا بد من ذكر

المستأنف

في الترجيح
 لا بد من ذكر
 في الترجيح
 لا بد من ذكر

التطفيف

منفردة عن المزيد عليه قصد في العادة كاللائق والشئ في مقابلة العشرة وهذا ان الترجيح
 والتطفيف ينقصان بظن الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي ثبتت به الممانعة
 عما وجه لا يعلم المعارضة فلذلك الرجحان ينبغي ان يكون زيادة وصف لا يقوم به الممانعة لا يستقيم
 بظهوره اصل المعارضة ولهذا لم يسم زيادة دليلا او دليلا في العشرة في احد الجانبين بل انما لان
 الممانعة تقوم به اصلا وبغير ذلك الوزن عمدة فلا يصح وصف العشرة بخلاف الدائق وهذا امر لا جدال فيه
 يقوم به الرجحان ينبغي ان يكون وصفا تاليا لاصلا مقصودا جواز الرجحان والفضل في الوزن في نفسه
 الذي قال عليه اللام للوزان زن وانجح فانما معاشرة الانبياء هكذا انزن ولم يخجل من ما به الرجحان في الرأية
 البسيطة هيته لانه تعد وصف كالحجوة فيكون تبعا للدين اذ لو كان مقصودا لكانه ربوا وهبته مشا على فيه
 يقيم وكلها حرام والانبياء معصومون عن ذكره في الحديث موكدا بان الرجحان انما يقع بما هو كالتبع
 حتى لو زاد على العشرة درهم او درهمين صار هيته لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا بان لا يمكن وليس ذلك الا الهيته
 وان كان متغيرا فيكون هيته غير متغير وان كان غير متغير بسيط الهيته لانه مشاع فيها تحت القسمة باطل وهذا
 امر لا جدال فيه الترجيح لا يقع بما يصح دليله بانقرا لانه لا يصح وصف الدليل والشرط فيما يقع به الترجيح
 ان يكون وصفا تاليا لعللها في القياس لا يترجح بقياس اخر لانه يصح دليله بانقرا لانه لا يصح وصف
 تاليا لعللها فلا يقع به الترجيح كذا الحديث لا يترجح حديثا اخر وكذا النص لا يترجح بنص اخر وانما يترجح الدليل على
 آخر بقوة فيه اذ القوة وصف للدليل ليس يصح ان يكون موجبا للحكم بانقرا لانه لا يترجح النص على الظاهر والنفس
 على النص والحكم على المفسر والحقيقة على الجاز والصرح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
 وكترجيح الخبر على اخر بما شاكه معنى الحق فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا اتصال اقواله او في كالترييح
 ببقية الراوي وعمدته وصنطه ويكونه معروفا بالرواية وكترجيح قياس عن غيره بعلته بغيره بعلته بغيره
 وما عرفه عليه اجماعا على ما عرف بالمناصفة في عرفه ما يقع به الترجيح هو ما لا يصح علته ابتداء بل يكون معنى قابلا
 بالدليل مقويا له لما به صارت العلّة موجبة وكل ما يصح علته لا يصح مرجحا وكذا اذا جرح جرحا واحدة والآخر
 عشر جراحات خطأ فمات في ذلك فالدليّة عليها بصفاته ولا يترجح صاحب الجراحات الكثيرة على القليله
 لان كرجحه تصح علته مستقلة لافاضة الموت اليه لم يكن وصفه لزيادة اخرى فلا يقع بها الترجيح فلا يكون
 لزيادة العدد غير وانما يترجح الجرح على الاخرى لقوة نفسه بان كان احديهما لا يحلف الموت عنها عادة
 كتر الرقبة والقلد ان القطع بنصفين حتى لو قطع احدهما يده وحز الآخر رقبة او وسطه فالتاثر هو الحارز
 او العز وسقط دون قاطع اليد لزيادة القوة فيها هو علته القتل اذ لا يتوهم بقاء الحوة بعد الحز والقطع بخلافه

٢٥٣

وكذا الجموع الصالحة في امرأة ماتت غرابي عمرها زوجها ان زوجها النصف والباقي بينهما بضعين
 ولا يترجح تعصيب الزوج بالزوجة لان الزوجية علة اخرى مستقلة لا استحقاق الارث سور العصبية ولا
 يترجح بها علة اخرى حتى مستحق جميع المال ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثباتا كان الدليل بكثرة دليل الارث ثباتا
 وكذا ان عامة الصحابة في ابني عم واحد اخ لام لان الدليل بالاخوة الام والباقي بينهما بالتعصيب على السواء
 ولم يترجوا بالاخوة لان الاخوة لاهم علة اخرى مستقلة لا استحقاق الارث سور العصبية فلا يترجح بها
 العصبية ولا يصح اخوة الام وصف لبنوة العم لان الاخوة اقرب من العمومة وفي هذا خلاف ان من معوية
 فانه ترجح ابن العم الذي هو اخ لام عم ابن العم ليس اخاه لام فاعطى جميع المال للاخوة وحجبه الثاني في خلافه بالو
 مات عن اخ من اب وام والاخر اب فوطئ حيث رجح الاول على الثاني بالاخوة لان الاخوة لام في هذه العدة
 تابعة للاخوة لا بمنزلة مستبعدة فيكونا علة لا استحقاق الميراث فيجوز لها هيئة اجتماعية فيصير مجزئ
 الاخوة بين قرابة واحدة قوية فترجح على الاخوة بخلاف الاولين قال ولا يجوز الترجيح الى قوله والترجيح بقوة
 ثابتة اقول شأنهما اذا ذكرنا وان الترجيح انما يقع بقوة في الدليل لا بدليل اخر قلنا لا يجوز الترجيح بكثرة علة
تامة في الحكم فلم يصح وصف مرجح او يجوز الترجيح بعد الشهود حتى قام احد المدعين مستورا والاخر
عولن ترجح زيادة العدلين بالعدالة لانها موكن معنى الصدق في الشهادة وكان ينبغي ان يترجح بعرف الشهود
 البعض بزيادة العدلين بالعدالة لانها موكن معنى الصدق في الشهادة وكان ينبغي ان يترجح بعرف الشهود
 حجة تامة في الاحكام التي يقبل فيها شهادة الولد فلا يقو به الترجيح ايضا وكذا لا يجوز بكثرة الاتصال لا استحقاق
 الشفعه بالموارث لو كان اتصال دار احد الجانبين اكثر من اتصال دار الاخر لا يترجح به بل يكون الشفعه بينهما على السواء
 اذا الاتصال بغيره يصح علة تامة للاستحقاق فلا يصح مرجح او يجوز الترجيح بقوة الاتصال كالحديث في الشكر
 في نفس المبيع اقول غيره لان اتصال دار احد الجانبين اكثر من اتصال دار الاخر لا يترجح به بل يكون الشفعه بينهما على السواء
 بقوة السبب فقال والذين اياهم يقع به الترجيح على وجه الصحة اربعة اقسام اولها قوة الاثر وثانيها قوة البناء
 على الحكم المشهور به وثالثها كثرة الاصول ورابعها العكس لتمام الاثر وهو قوت الاثر فلا يترجح به الاثر والوصف
 حجة هو الاثر فنهما كان اقوي كان الاحتجاج به اولى لفصله نفس الحجة اية لزيادة معنى به صار الوصف حجة فقوة نفس
 الحجة قيدا ان الشهادة انما صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدل عند
 التقاض فان يكون بعض الشهود اعدل من بعض بعد وجود العدالة في الجانبين فكذلك ان يستحق ان لا يترجح احد
 الفاضل على الآخر لقوة الاثر بعد ما ظهر اصل التثنية قلنا الشهادة انما صارت حجة بالعدالة لا بالولاية الثانية بالقرينة
 والناس في ذلك سواء والعدالة شرط لمن حجج بالصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يفتى الى زيادة قوت

فيها وحاصل الجواب انه منع ان العدالة علة بالضرورة والترجيح انما يكون بزيادة اثره العلة دون
 ولكن سلمنا ان العدالة صارت حجة بالعدالة وكانت علة لا شرط لكن لا سلم ان العدل انواع متفان
 حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعث لان العدالة هي القوتى والتخلف عن ارتكاب ما يعتد حرمة
 والاتفاق فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة العدالة مستعذر لانه امر باطن فربما يظن انسان انه اعدل
 وهو في الحقيقة ادنى درجة في القوتى والذين يظن انه دونه اذا التقوا لم يثبت بانواع بعض فوق بعض كمن التميز
 بين انواعها والوقوف على ما حدودها حتى يترجح بعضها بزيادة قوة الرجوع الى حده بخلاف قوة تأثير العدالة
 فانها عند المقابلة يظهر وجه لا يمكن انكاره قول وهو انما هو الامثلة التي تحقق فيها الترجيح بقوة الاثر
ما قاله الكافي في مسألة الحرية القدرة على فكاح الحرية يمنع جواز نكاح الامة لانها لا يترك الامة بترك ماؤه لان الولد
يتبع الام مع استغنائه عنه بنكاح الحرية فكان حراما اذا كان تحت حرية وهذه الوصف الذي عليه بين الاثر
فاز الارفاق اهلا كما لان اثر المكفر الذي هو قوتى كما قال تعالى او من كان ميتا فحييناه ايركا فانه ميتا فكيف
الارفاق في نظر القتل ووجه ولهذا يجزى الامم في الاسرار من القتل والاسترقاق فكما حرم ارقاقه الا عند الضرورة
 ولا ضرورة عند طول الحرية لان فيه ضرورة وقلنا هذا نكاح الامة نكاح ملكه العبد باذنه واوله اذا دفع مهر يصح
 الحرية ايضا وقال له تزوج من شئت فكذا يملكك الحر كسائر الانكحة وهذا قول الاثر اير قيا سنا اقول في قياس الشافعي
 لان الحرية من صفات الكمال واسباب الشرف والكرامة وتوسعة الخلق اذ بها يصير اهله للولاية وما كان الاشياء
 والرق واوصاف النقص واما اصناف منصف الخلق الذين يترتب عليه عقد النكاح فانه محل النكاح الاربع ولا يحل
 للرقق الانكاح البنتين فحينئذ يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكمال بحسب النقص فاما ان يزداد اثر الرق
 في اتساع حله فله وفي منع الحر من نكاح الامة مع جواز للعبد توسعة بالرق وفي خلافه العقول ونقصه
 فان حل النكاح كرامة يختص به البشر فكيف يجوز القول باتساع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر
 وهذا اثره ظهرت قوته ويزداد وضوحا باننا ملنا احوال البشر فانه قد اتسع الحل للبشر علمه من حجاز في التسع
 او ما شاء من النساء على ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما خرج من علمه في الدنيا حتى يباح الله ما شاء
 وهذا لان السنن علم ما كان اشرف الناس كان اسع حله وما ذكره الشافعي من انه لا اثر وهو الاثر والارفاق ضعيف
 حكيم فلما جاز الضيق بالحرول باذن الحرية والامة مطلق فالارفاق اولى وكذا ما ذكره الكافي في الارفاق بضعين
 محال فان نكاح الامة جائز لمن ملك سره يستحق بها نكاح الامة مع استغنائه عن تعرض الولد للرق
 ولكن له ان يمسح فيكون عنده لا يجوز ذكره في التمهيد قول وقال الكافي في هذا مثال آخر للترجيح
بقوة الاثر لان الشافعي رحمه الله قال اسلام احد الزوجين اسبب الرقة عند انقضاء الحرية فكذلك الامة

يعني اذا اسلم احد الزوجين فان كان قبل الدخول يقع الفرج بنفسه الاسلام وان كان بعد الدخول لا يحصل الفرج
بنفس الاسلام بل يتوقف على نفقة العدة فنسور الشافعي منها ابرئ الاسلام والرد فيكون سببا للفرقة
عند نفقة العدة قلنا الاسلام ليس اسبابا للفرقة بل هو سبب لعصمة الاملاك قال عليه السلام فادقوا لها
عصمو امنى دماهم واموالهم ولهذا الواسم الاخر استمر تكايفا فلا يجوز ان يضاف الفرج الى الاسلام وكذا ابقا
الاخر كما كان ايضا ليس اسبابا للفرقة اجماعا لانه غير طارد للحكم بضاف الى الحادث لانه ما لم يكن حادثا كان
دواما لما كان ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجد القطع ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح مع النكاح ابتداء
وكذا ابقا واذا لم يصح اوصافها سببا للفرقة فوجب اثباته الى اثبات هذا الحكم وهو الفرج واصفاته الى
حادث وهو فوات اعراض النكاح بآية الاخر عن الاسلام حقا للزنا سلم لانه ما هو المقصود بالنكاح وهو
الاستمتاع فاستشعرا بالآية واذا كان كذلك صار مقبوضا الى القاضي لا يضاف له لازالة الظلم والقاضي
نصب لذلك وهو اي فوات اعراض النكاح بسبب ظاهر لا اثره الفرج بالرجوع الى الاصول كما لا يملك ولا للولاء
والجبر والحق فان التفرق في هذه الاشياء يثبت بهذا السبب مضافا اليه لو كان فوات الاسلام
بالمعروف وجهته فهنا ايضا يضاف الفرج الى مكان فوات الاسلام بالمعروف بالاصرار على الكفر وجهته
ولا يثبت الا بنفقه لانه لما امتنع عن الاسلام بالمعروف فانما يثبت بالتسريح بالاحسان فانما الردة
فمنافاة للنكاح لكونها من اسباب زوال العصمة عن نفسها وماله قال عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه والفرق
مبتدئ على الحل الذي هو كرامة وبعد الردة لا يبقى له سبب لسقوط الكرامة ولا زالة المالكية الناس
بطريق الكرامة فيقع الفرج بنفسه من غير توقف على نفقة العدة ومن غير توقف على قضاء القاضي فقياس
الث في الردة على الاسلام في غاية الضعف اذ قياس سبب العصمة على سبب الزوال والنعمة فكلو تعليلها في
الشرع فلو كان كذلك لكانت حجة على من سئل ان لا يلزم ما ذكرنا من ان الردة منافية للنكاح اذ ارتقا معا حيث لا يقع
الفرقة بينهما مع ان رد تها مرة واحدة لا يفسد النكاح بينهما ثبت بخلاف القياس بل اجماع الصحابة والقياس منكر
الاجماع قاده الترجيح بقوة ثباته الى قوله واذا انفارضا من بابا رجع اقول القسم الثاني من اقسام الترجيح بقوة
سائر الوصف الموتر على الحكم المشهور بان يكون الوصف احد القياسين الزم واثبت للحكم المعلق به الوصف
في الاخر ان الوصف انما صار حجة بآية فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضله معناه الذي صار به
حجة فكيف ارجح كقول من مسح الرأس فلا يسن فكلاره فانه اثبت في دلالة على التحفيف من قول ان يمسح
فيسن تكراره في دلالة على التكرار ان الركبة وصف عام للصلوة والوضوء وغيرها وليس للركبة زيادة قوة الثبات
في سنية التكرار ولهذا لا يوجب اركان الصلوة فلا يكون الوصف الركبة اثره التكميل بل في الاحمال لان اركان الصلوة

اذ مسح

بما بها الاكال اربا بالاطالة دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركعة الواحدة للاكمال في تكرار السجدة
ليس باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا يجوز الصلوة بدونها ونحوه يقول بسنية الاكال في الوضوء
بالاستيعاب وقد تحلف التكرار عن الركبة في المصنعة والاستشاق فاما اثر المسح في التحفيف فلهذا لم يذكر
مالا يعقل يظهر اثره استجاء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقلا فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة
النجاسة العينية والتكرار له اثر في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يحتاج
اليقين في النية اعتد في سقوط تعين النية في قول الشافعية انه صوم فرض فلا تادي الا بتعيين النية على وجوب
التعين لان الفرضية توجب الامتناع من التعبد فلا يكون لها اثر في التعبد ولئن سلمنا انه يوجب التعبد فانه يؤثر
في التعبد في بعض الصور والعبادات واما سقوط التعيين فلا يلزم كمالا متعين في العبادات وغيرها كالحملات
اما في العبادات فكالزكاة فانه يصدق بكل النسخ بعبا الفقير ولم يعين الزكاة يخرج عن العدة وكالحج فانه لو
اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز اما المعاملات فكدرة الودعة الى مالكها فانه متعين فلا يحتاج الى هذا
الرد لرد الوديعة بل يار جهة رد هالكفارة وكذا رد المعصوب الى المالك متعين فلا يحتاج الى التعيين بل يخرج عن العدة
بأي جهة رد حتى لو باع من ملكه او وهبه او تصدق به عليه وسلم اليه يقع عن المستحق سواء علم به صاحبه الخ
اول يعلم كذا اذا رد المسح على الياس بفساد البيع متعين فلا يحتاج الى التعيين حتى لو رد بهته او بغيره او بغيره
المشترى فانه لانه رد مسخي في هذه الصور هذا الحل بعينه شرعا والمستحق بالرجعة التي به يقع الوصف المستحق
وكذا ان بان بالله فرض متعين فاذا آمن يقع عن الفرج وان لم يعين في اليمن التبر واجب عليه متعين فلا يجب
عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكذا في جانب الخنثى بحث وان لم يفعله بنية الخنثى في الترجيح بكثرة الاصول
هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الترجيح وذكر بان يشهد احد الوصفين اطلاقا واصولا فانه يترجح على الوصف الذي
لم يشهد له الا اصلا او صفة المسح مسألة التثنية فلما يشهد لصحة التيمم ومسح الخنثى في الحجة والجب
ولم يشهد لصحة وصف الحقم وهو الركبة الا اصلا وهو العسل وكذا في صوم رمضان انه متعين عدله رد
الوديع والعصوب ورد المسح والايمان ولم يشهد لوصفه الا الصلوة ثم رجع بعض اصحابنا وبعض الشافعية
ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس منزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
عليها من فائدة هذا ولا من حجب الترجيح بكثرة العللة لان شهادته كل اصل منزلة عللة على حدة وعند الجمهور الترجيح بها
صحة لانه الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة التاكيد ولزوم الحكم بتكرار
الوصف وجب اخر غير طارد لنا من شدة التاثير والبيات على الحكم فحدث بها قوة في نفس الوصف باعتبار كثرة
اعتبار الشارح هذا الوصف في مواضع هذا الحكم فلذلك صحت الترجيح وهو حجة لا شتار في السنن

فان كثرة الرواة ليس بحجة بل الحجة هو الخبر ولكن كثرة الرواة محدث قوة وزيادة اتقان في خبر في خبر مشهور او متواتر
فيترجح عما ليس بتلك الصفة فتبين هذا ذكرنا ان الحققة ترجح لقوة التأثير وثباته على ما ليس كذلك وهذا القسم
قريب من الثاني لان المحبرة فيها كثرة اعتبارات خارج الوصف في الحكم ولهذا قال شمس الاية وما من نوع من هذه الاقسام
اذا اقررت في مسألة الا يمكن تقدير النوعين الاخرين منه ايضا وكذا ذكرنا المقوم ان الاقسام الثلاثة راجحة الى المعين
واحد وهو الترجيح بقوة تاشتر الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعدها باعتبار الجهات وقيل في الفرق من الثاني
والثالث ان الترجيح في القسم الثاني يات بكسر الاصول وهو الثبات على الحكم المشهور وفي القسم الثالث نفس
كثرة الاصول لا يات به فيترجح احد ما لا اثر الاخر بالموثر في تعاروان وليس هذا الترجيح القياس لاننا ذكرنا
لا يجوز ان كل قياسي من دليل على صحة وفيما نحن فيه القياس واصول المعنى واصول الاصول كثر في **قوله** الترجيح بالعدم
عند الحدم هذا اشارة الى القسم الرابع من اقسام الترجيح وهو الترجيح بالعكس مع الوصف اذا كان مطرح او منعك
حيث اذا وجد الوصف وصار الحكم واذا اعدم الوصف اعدم الحكم كان راجحا على الوصف الذي اطرح ولم يعكس مثاله قولنا
في مسح الارض مسح فلا يستتكراره فانه راجح على قولنا لا تحفته انه ركن فيستن ثلثيته لان تعجيلنا فان كل ما ليس
تلمس فانه يستكراره كالخسار وتعليقه غير منعك لان المضمة والاستساق ليسا بركنين مع ذلك من تكرارها
وهذا القسم الرابع اضعف وجوه الترجيح وقد منع بعض العلماء الترجيح به لان العدم لا يتعلق به حكم فان
عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لانه ليس بشئ فلا يصح مرجحها ولكن الجمهور يقولون انه يصح للترجيح لانه اذا وجد
وصفان موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه دون الاخر فان العطف بغليته اغلب من العطف بعولته الا
لان الحكم اذا اتفق بوصفه فعدمه بغيره كان ذلك اوضح لصحة فاله وادان وجودا وعدمه مع التأثير وليد قوة الوصف
واختصاص الحكم وكاد ان يعلل به فيصالح مرجح هذا الوجه لكنه مع هذا ضعيف بالنسبة الى باقي الاقسام لان
المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للمعدم عند عدم الوصف لان الحكم يمتنع بعولته شئ مما يرجح الى تاثير العلة
وهو البته الاول اقوى من العدم عند العدم **قوله** اذا تعارض فرضا بترجيح الى قوله ومنها اذا تغيرت العين
اقول لما ذكرنا اقسام الترجيح اراد ان يبين الخلف من تعارض الترجيح فانه اذا تعارض محتاج الى ترجيح احدهما
دفعنا للتعارض فقال واذا تعارض من راجح احدهما المعنى في الذات والثاني المعنى في الحال فالترجيح بالوصف الذي
اولي من الترجيح بالوصف في الحال الوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا في الحال فبعد ما وقع الترجيح بحقه
لا يتغير ما حدث باعتبار معنى الحال غير ان اجتهاد امضى حكمه لا يفسح باجتهاد محدث جوده والثاني ان الحال قائمة
بالذات تابعة فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم من الاحوال بمنزلة التبعج اذا الذات قائم بنفسه فيكون موجودا
من وجهه والحال ليس بقائم بنفسه بل في الذات فيكون موجودا بالبيع من وجهه فكان الترجيح بالذات اولي

انواعها في الحال وجهه ايضا اذا كانت راجحة عليه كان التبعج مبطل لا اصل وهو باطل ولهذا قلنا فيمن لم
الصوم من الصلوات يتاخر بالنسبة قبل ان يتصل بها فخله في الشافعي لانه ان الصوم ركن واحد وهو الاصل غير
المفطرات متعلق جوازها بالعزيمة ان بالنسبة فاذا وجد بالعزيمة في بعض النوازل دون البعض تعارضان تعارض
البعض لانه وجد في النسبة مع البعض الآخر لان البعض الذي لم يوجد فيه النسبة ومنع فاسد لعدم النسبة فانه لا عبادة
بدون النسبة والبعض الذي وجد فيه النسبة ومنع صحيح لوجود النسبة لكن الصوم لا يتجزأ صحة وفسادا فاما ان يفسد
الكل ويصح الكل فلا بد من ترجيح احد على الآخر فترجح الشافعي النسبة على الصحة بوصف العبادة لان وصف العبادة
يوجب الفساد احتياطا في باب العبادة ولهذا اذا اجتمع فيها الصحة والفساد يترجح جانب الفساد بالاتفاق ونحن
نترجح الصحة على الفساد بكون النسبة وافحة اكثر النهار وترجح بالكثرة او في ترجيحها في بوصف العبادة
لان الكثرة وصف يقوم بالكثير حسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذا المراد بالوصف الذي وصف يقوم بالشئ بحيث انه
او يحجب اجزائه ووصف العبادة للاسكان عارض لان الاسكان من حيث الذات ليس بعبادة فيكون طاريا عارضا
اذا المراد بالوصف العارض ما يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وكذا اتفق العلماء على ان ابن ابي الاثر لم اولاب
يرجح العصور على العلم ترجيح الذات القرابة على حالها فان لم يرجح في ابن ابي الاثر لا يكون له معنى في ذات القرابة
وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخوة مجاورون في الصلة والصلابة في العلم مجاورون لاية الميت
والمرجح للعلم حال القرابة وهي زيادة القرب لانه تصد بواسطة واحدة وهي الاب وان ابن الاثر بواسطتين للترجيح
بالذات اولي لما مر وكذا العلة لانه مع الحال لانه ام اذا اجتمع فالعلة احق بالميت من الحال فلها الدخان والتمام
الثلث لانها ايم العلة راجحة ذات القرابة وهو الاثر لا يراي الاية القربية وهو الاصل في الاصل والقرابة الاب لان النسبة اليه
الحال راجح حالها الى حال القرابة وهو ان تصد من الجانبين بام الميت فلا يترجح بل يقوم مقام الام والعلة مقام الاب لانها
من قبليقة فيكون التركة بينهما اثلاثا كالاب والام وكذلك ابن الاثر لانه ام اولي بالنسبة من ابن الاثر لانه اب استرا اذ ذات
القرابة وهي قرابة الاخوة فصرنا الى الترجيح بالحال وهي زيادة الاتصال لاحدهما فان ابن الاثر من الاثلاث من جهة
والاخر من جهة واحدة فقدم ابن الاثر للاول من ابن الاثر لانه ام لا يترشح مع ابن الاثر لانه اب
لاستواءها في ذات القرابة وهو قرابة الاخوة لكن ترجح ذات القرابة من ابن الاثر لانه اب باعتبار الحال وهو الترشيح من ابن الاثر لانه
اقرب الى الميت من ابن الاثر **قوله** ومنها اذا تغيرت الى قوله **فصل** في الانتقال الى **قوله** ومنها اي ومن المسائل
التي فرغنا ها عن الترجيح بالذات اولي من الترجيح بالحال مسألة ضعف الغاصب وهو ما اذا غصب عينا فاحص الغاصب
فيها صنعة متقومة وتغيرت العين المتخضبة بتلك الصنعة حتى زال اسمها وعظم منافعتها زال ملكا المخصوصة
عنها اي بتلك العين وصارت ملكا للغاصب وهذا اصل ينبغي عليه فيقول وهو كمن غصب ثوبا فذبحها وشوها او طبخها

او حنطة فطحه او حديد فاختذه سينه او صنف فاختذه آتية او ديقا فخبه او غزلا فخبه او قنطار فخبه
او سمها فخبه واخره فخبه حتى زال اسمها فخبه شاة وذبحها فخبه حيث لم يزل ملكا للملكة
الحجة الذبح في ظاهر الرواية لانه لم يزل اسمها لانه يقال شاة مذبوحة واخره فخبه وزال عظم مناضها عما اذا بطل
منافعه وزال بعض منافعه فانه لا ينقطع حق الملك ايضا كما اذا خرق ثوب غير بعد العصبه فربما يسيب الان
العين قائم بغيره ووجه منافعه وانما دخل عيب فيمن نقصته كخله في الخبز خرقا فاحشا بطلت عامة منافعه
حيث لم يكن ملكا ان يضمنه جميع قيمته لانه استهلكه عندنا وقال ان في عظمه لا ينقطع حق الملك
وهو رواية اخرى في بطلان عجزه اذا اجب بالثمن مثله لا يضمنه النقصان عنه لانه يورث الى الربوا وعندنا في حق
يضمنه وعمل في بطلان حرمه لانه انزل ملكه عنه لكنه سابع في دينه وهو حق بغير سائر الثمن بعد موته لك ان
الاصلاح لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة للعين باقية قائمة بنفسه على ملكه وبلغة الصنعة ولا تعتبر بغير
الغاصب لانه محظور فلا يصح بيعه بغيره ولا يملكه لانه لا يملكه الا بغيره وهو ما حق الملك او حق الغاصب لعدم المكان
الجميع من الحقين لتعذر الفصل التمييز بين العين والصنعة فاذا تعذر الانفصال بينهما فاما ان يقول بان ملكا يبايع العين
ويعطى للغاصب قيمة الصنعة او يبايع الغاصب العين ويعطى للمالك قيمتها فاذا وقع التعارض من حقها لغير الصنعة
موجودة في كل وجه ولا يضاف حرمها الى صاحب العين بل الى الغاصب اما العين فحقها لملكه فوجه لتبدل الاسم الذي هو
دليل لتبدل المسمى هي ايها المالكية العين في كل وجه يضاف الى الصنعة الغاصب لانه الفاعل في كل وجه بغيره فصار
صانها بغيره فاذا تعارض اي الترجيح الذي ذكره الشافعي والترجيح الذي ذكرناه كان ترجيحنا اولى فان البقاء عند
الوجود في الزمان الثاني فالترجيح بالوجود اول والحادث بغير الغاصب موجود في كل وجه وما هو حق الغاصب قائم
وجه هالك وجه في ترجيح القائم في كل وجه اعجز في كل السارق بوجه الثوب المسروق ينقطع حق الملك لان الصنعة موجودة
بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته ومعناه وهو النقوم والعصاة في حق السارق لانه غير مضمون عليه ايراع
السارق ولو كان متقوم بما في حقه لوجب عليه الصان او النقوم وهو معنى الثوب اذا المالمية تحصيل بسببه وقد مات النقوم
في حقه فكيف موجود بصورة لا معنى لوجوده ووجه والصنعة موجودة في كل وجه فكان الترجيح بالوجود اولى ولو كان
مكانه ايراع السارق الغاصب بان عصب ثوبا فصبغ لا ينقطع حق الملك ويكفر بخلافه ان شارحنا قيمة ثوبه بغير
وسلمه الى الغاصب وان شاهده وعزم ما زاد الصنعة لانه ايراع الصنعة والثوب استويا في اليهود لان كلامها
موجود في وجه صورة ومعنى اما الصنعة فظاهر اما الثوب فذات قائم لم يتبدل اسمه فكيف موجود بصورة وكذا الوجه
معنى وهو النقوم لانه مضمون في حق الغاصب فاذا استويا في اليهود ترجح الثوب البقاء فانه اصل ما في بذاته
والصنعة بغيره لانه بقاء الثوب فيكون صاحب الاصدا حرج وقال ابو حنيفة لم يمسك المستفاد انما هو الذي يضمن

الذات
لانه ترجيح لغيره راجع
وذكر لان الوجود احق
من البقاء والوجود
اصل البقاء صفة
تابع له صحيح

المستفاد الى اقربها حولا لان علة الختم الجنسية هي استويا في الجنسية التي هي عبارة عن الزمان فيخرج احداهما على الآخر
بالمال فلو انه تصد في احد النصابين من حرج او كانا مستفادا ولذا اكد السفا بين لانه المستفاد الى اقربها حولا بل يفرق الى اصله
وان كان البعد حولا لان الزجر والولد متصل باصله انا وبالنسبة الى الآخر الا وهو القرب الى بعض الحق والذات احق بالترجيح
في الحال كما قلنا **فصل في الانتقال الى قولنا فضل الحق** فاذا اندفعت علة المحلل ما ورده السائل بعبارة وجوده
الرفع ولم يكن الترجيح اما ان ينقطع او يضطر الى الانتقال من كلام آخر وهو اما ان يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول
وهو علم اربعة اوجه الاول ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى الثاني ان ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة
الاولى والثالث ان ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلم الرابع ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وهو العلم
صحيح الى الرابع فان فيه اختلافات في القسم الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وهو العلم
عن كونه علة لم يجد المستدل اذ اثباته بدليل اخر كمن يعمل الثوب الطافي عن الصبي المودع اذا استهلكه لوديعته بان يقول
ان الصبي مسلط على الاستهلاك بالايديع فلا يضره لو انكبه الختم الى منع اليه الموصوف وانكر كون الاستهلاك كاحتياج
المحلل الى اثباته بدليل اخر غير اعترافه بدليله الاول فاما دام يسعي لاثبات تلك العلة في غير اعترافه بغيره فليس منقطعاً
لانه ساعى في دفع ما ادعاه حجه والقسم الثاني والثالث انما يتحققان في القول بوجوب العلة لان السائل لما سأل الحكم الذي
رتبه الموجب على العلة وادعى النزاع حكم اخر لم يتم مراد المستدل فاستدل بالاثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة
ان امكن اثباته بها او بجهة اخرى ان لم يمكنه وانتقل الى القسم الثاني فيقول بوجوب حكمه الى اخر لاثباته بالعلة الاولى فيقرر بان
اذا ادعى كما يوصف مسلم كمن يقر النزاع في الحكم فلا يملك له انقطاعا لان مقصوده ابرار اثبات ما ادعاه والتسليم محقق
فاذا انتقل بعده الى حكمه لاثباته بالعلة الاولى المسلم عند المحذور كان ذلك علامة على كمال الفقه وحقه ذلك الوصف لقولنا في حرج
اعتناق المكاتب الذين لم يورثوا شيئا من ثوب الكفاية لغيره الكتابة بعد حمله لا اقاله عند التراضي او غير المكاتب غير
الاداء فلا يمنع الفرق الى الكفاية كايصح بشرط الحيا والاحياء فانه لو باع عبدا بشرط الحيا او اجره فخره فخره
بنية الكفاية يجوز بالاجماع وكذا المختار في فقه فان قال الختم انا اقول بوجوب هذه العلة فنعني لا يمنع هذا العقد
وهو عقد الكتابة عن الثقات ولكن المانع عننا عند نقصان الرق لاثبات هذا العقد لان العقد متى ثبت العقد بسبب
الكتابة كالم الولد فنقول للسائل بوجوب هذه العلة وهي ان الكتابة بعد حمله لا اقاله لا يوجب عقد الكتابة
نقصان الرق ما عدا الرق الى الكفاية لا يوجب بوجوب ان نقصان الرق لما يكتفي بثبوت الحرية ووجه وثبوت
الجميع من جميع الوجوه لا يوجب الفسخ فكذلك اثبوتها بوجوب الاحتياط فكذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا والى
القسم الثالث اشار بقوله ووجه حكمه الى حكم بجهة اخرى ذلك لان الختم اذا سلم الوصف الذي ثبت به الحكم الاول واراد المستدل
ان يثبت بذلك الوصف كما اخرو لم يمكنه اسات الحكم الاخر الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فاستدل بالعلة اخرى لاثباته
فله يثبت لانه ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي ان خصه يبايع فيه بالوصف المذكور ولا صار مسلما فاذا احتج الى اثباته

الفرق

الوجه سببها مستعمل على الحزين ولكن لما كان وجوبها بطريق المائدة بقدر الامكان ولهذا سمي بالقصاص وفيه معنى
بالجمل علمنا ان حق العبد واليه الاشارة في قوله تعالى وكفر القصاص حصة فمؤله لكم اشارة الى المنفعة في العباد
وذا اسم العقوبة المسمى بالمائدة اشارة الى معنى الجزاء الذي يدل على ان حق العبد قد ارجح انه يفوز استيفاءه الى الابد
ويعجز عنه الارث ويصح الاعتبار عنه بالمال بالصلم ويصح العفو والمقصور والاولى **وحقوا لله تعالى** وحقوا لله تعالى
واما القسم الثاني من اقسام الاحكام الى اربعة اقسام اراد ان يذكر اقسام القسم الاول وهو حق الله تعالى وحقوا لله تعالى
ثم انه انزل الاول عبادات خالصة الثاني عقوبات محضه الثالث عقوبات قاصرة الرابع حقوق ائمة بين العباد
والعقوبة الخامسة عبادات فيها معنى المؤنة السادسة فيها معنى العبادات السابعة مؤنة فيها مستبهة العقوبة الثامنة
من حقوق قائم بنفسه اما الاول وهي العبادات الخالصة فعلى نوعين الاول ان لا مان والى الثاني فروعها والكل منتم الى اقسام
اصول ولو احق وزاد فالان بان اصله الصدق لا احتمال القول اصله عذر او غيره والا فله الحق به وادى اصله
دليل على ان الصدق فانقلب ركنه في احكام الدنيا والاخرى عند بعض علماءنا حتى اذا صدق بقلبه لم يقبل بلسانه
بعد التمكن منه لا يكون مؤثرا في احكام الدنيا والاخرى اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والصدق
بالجنان وقد صار الاقرار اصله في احكام الدنيا بيدار عليه الاحكام وجودا وعدمه فممن نظر الى الصدق انه هو
ونحن امرنا بإدارة الاحكام عليه والله تعالى السراج حتى لو اقر بلسانه ولم يصدر بقلبه لم يحكم باسائه ظاهره
احكام الدنيا فيرث عنه المسلم وميرث من المسلم وكذا سائر الاحكام لا احكام الاخرى حتى يكون فيها في الدرك الاصل
من التا روايا الوصف بقلبه لم يقبل بلسانه لا يجوز عليه احكام الدنيا بالاتفاق وهل ينفعه الاخرى فيه خلاف
ومثل الخزانة ان ينفعه الاخرى لقوله علمم يخرج من الدنيا من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قبله
معلوما لا مان قلنا الاقرار والايمان فلم يكن مؤثرا بدونه واما الزوايد في الايمان فكلاهما عال بالجوارح وتكرر التأكيد
واما الصريح الثاني وهو فروع الايمان فالاصلة الصلوة في عماد الدين ولهذا لم يخل شرعة منها شرعة شكر النعمة
الدين مشتمل على الانسان وباطنه على السخيل كالقيام والركوع والسجود والنية والخضوع والخشوع وهي تامة الايمان
ودليل عليه وجود اذ اصله بصفة الجماعة او منفردا على الاختلاف واما عدمه فبعض العلماء ينفردون بالركن
متعددا ولكنها لما صارت قرينة بواسطة اللجنة التي شرفت بالاضافة الى الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قرينة
ملا واسطة اللجنة صارت فروع الايمان دون اركانها الزكاة لتعلقها بصفة المال التي هي دون نعمة النفس وجبت
لغير غيرها وهو ذلك المحتاج ثم الصوم بعدها شرع وباطنه وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يبرق بقرينة
الا بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء وهو دون الواسطتين الاوليين لان كونها الامارة صفة فتج فكل من قهر
ملحقة بالصلوة كانا وسيلة اليه به يتم الخضوع والزكاة اصله بنفسه يتبع لغيرها فكانت اقوى من الصوم

المقابل

الجزء منها لانه عبادته هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمة لا تادى الا بافعال مختصة ببقائه معونة واولاها
فكان دون الصلوة كانه وسيلة الى الصوم فانه لما هاجر الاوطان وجانب الاهل والاخوان وانقطع عنه مودة
الشهوات في التبرار وضعف نفسه قدر على قهرها بالصوم فكان وسيلة اليه من هذه الوجوه **والثاني** هذه
فانه وفرو من الكفاية وما تقدم من فروع الاعيان اذ المقصود اعلو كلمة الدين وقهر الاعذار وذلك يحصل بالبعث
والجهاد شرع لدفع الكفر القام بالكا والناصب باختياره فلم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائل المقدسة فاما ثالثة
محقق الله بانه اختيار العباد فكانت عبادات اصلية وهذه ملحقة بها وما سمي فروعها فاعمال العبادات وادائها
فمن الزوايد شرعت مكالات للفرافير فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اي محضه تامة فلهذا عقوبة
اشارة الى النوع الثاني في حقوق الله وهي كالحدود نحو الزنا والشرب والشرقة فانها وجبت بجنايات
كاملة الشوبها معنى الاباحة فافتقر الى ذلك منها ان يكون لها عقوبة راجعة عن ارتكابها حق الله تعالى على الخالص
لان جرمها حقة على الحضور ونفعها عامة شرعت لصحة الانسان والاموال والعقول والميراث سميت عقوبة
لانها يعقب الذنب ويتبعه **والثاني** عقوبات قاصرة اشارة الى النوع الثالث منها وتسميها اجزية لقوة
ميزانها الكامل والقاصر اذ العقوبة عند الاطلاق تتناول الكل منها واما الجزاء فقد يطلق على غيرها وذكر
مثل حرمان الارث بالقتل ومعنى العقوبة في الحرمان هو وجود سبب الارث ظاهر لانه غريم في حقه لجنايته
وعنه الحرمان العقوبة لكنه قاصرة لانه عقوبة مالية لا يتصل بسبب المظهر بدنه كاذن الحدود واما
كانت فربما حق الله خالصا لان ما يجزى لغيره بالتعدي بحسب من وقع التعدي عليه الجزاء ليس في الحرمان نفع على
المقتول فليس له وجب جزاء على ارتكابه ما حرم الله استعمل ما اذن الشرع في ازاله سقيض مطلوبه ولما كانت منه معنى
العقوبة لا شئت الحرمان في حق الصبي لو قتل موثره محرم عن الميراث لانه ليس به اهل للعقوبة لكونه غير مكلف **والثاني**
بالنقصير والعقوبة واما ما يترتب على الجناية الحاصلة بالنقصير وما كانت قاصرة مستحق الحق البالغ الخاطي لانه
فيلزمه الجزاء القاصر وما كانت جزاء المباشرة لا تثبت في القتل بسبب كبر السن والشهادة اذ ارجع قوله وحقوق
دايرة بين الامر من ابرز العقوبة والعبادة وهو اشارة الى القسم الرابع منها وهو الفات فغيرها معنى العبادة في الآراء
فانها يؤمن بها محض العبادة كالصوم وشرط فيه فيها النية ويومر المكلف بنفسه مختارا عن غيره استوفية الامام
جزاء او الشرع لم يفرض المكلف لقائمة سمي من العقوبات لان المقصود هو الزجر لا يحصل به بل فوضها الى الاله ولهذا
لا يحل الكافر لانه ليس به اهل للعبادات وفيها معنى العقوبة في الوجوب لانها لم تجب الا جبرا عما فعل يوجد من المكلف ولهذا
سميت كفارات باعتبار انها استمارات ولم يجب مبدارة كالعبادات ولهذا لا تجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف
بالنقصير فلم يوجب منه فعل يجب به الكفارة ولكن جهة العبادة غالبية في الكفارات عما جبهه العقوبة ولهذا يجب المكفرون

كالخاطئ والناسي والمكره فلو كانت جهة العقوبة راجحة لاستحق وجوبها على المعذور فانه لا
العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم تمنح الوجوب عليهم فجهة العقوبة لمن
ذلك الاصل براءة الذمة فلا يجزى بالشكر الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبية لان الظاهر
منكر العقوبة وزور وكذا كفارة الظهار فان وصف العقوبة راجحة ايضا لاسبوبها وهو الاوطار عدا
ليس فيه شبهة الاباحة فيكون جنابة محضه فكان ينبغي كفارة الفطر لعقوبة محضه لعدم تردد سببها بين
الخط والاباحة لكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحبه مادام فيه لم يكن الاوطار ابطال حتى ثابت بل من
عز بشيعة الى المستحق وهو الله تعالى وجنبا الزاجر بالوصفين وصف العبادات والعقوبة والذين يربون
ايضا عما ان جهة العقوبة فيها راجحة قوله عليه من اوطار رمضان متعمدا فاعليه على المظالم وكفارة الظهار
عقوبة وسببها حرام بالاجماع فكيف هذا قريبا منه ولهذا يسقط بالشبهات كالحدود ويتداخر بعضهما
بعض قوله وعبادة فيها معنى المونة كصدقة الفطر هذا النوع الخامس منها ما كونها عبادات فلا خلاف ان
الابلية وشروطها النصاب كالزكاة ولا يصح الاداء عن المكاتب عن نفسه لا يجوز ويسمي
صدقة وكسب طهر للصائم عن اللغو والرفث وتعلق وجوبه بالوقت وجب صرفه الى مصارف الصدقات في الزكاة
تدلى كونها عبادات ولما كونها مونة فلا يجزى على الانسان بسبب راس الغنم كالفقعة مونة واليه
اشار الى علم ادواته من مونة في اللغة الثقل فعوله مرات القوم اذا احتملت مونة من اقلها
ولكن معنى العبادات فيها راجحة لما ذكرنا فلهذا قلنا هو عبادة فيها معنى المونة دون العكس ولما كانت عبادات
قاصرة غير خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى وجبت على الصبي والمجنون اذا كانا كاملين
كنفقة الزوجات وهذا عند ابي حنيفة وان يوافيها من غيرها قال محمد وزفر جملته لا يجب صدقة الفطر على
ما لها فان كان الاب غنيا يجب عليه لو اداها من مالها من قولهم مونة فيها معنى القرية وهي العشر
هذا هو النوع السادس اما كونها مونة فلا نزاع في الاصل النامية فيها اعتبارا وتعلقه بالارض مونة لان
مونة الشيء سبب بقائه كذا في الشيء والعشر سبب بقائه الارض لما سياتي واما كونها في معنى القرية فيها اعتبارا وتعلقه
بالنماء وهو الخراج كحقها كالتعلق الزكاة بالنماء باعتبار ان مصرفه مصرف الزكاة فتمتق فيها معنى العبادات
الا ان الاصل هو الفطر والنماء تابع فكان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادات تابعه فلهذا ذكرنا في قوله
فيها معنى العبادات دون العكس ولهذا اوردنا في العشر معنى القرية لا ابتداء اياها بل في العشر على
الكافة ابتداء الوظيفة لانه ليس اهل للعبادة اصلا وجاز البقاء عليه ايجاز بقا العشر على الكافة عدا
حتى لو اشترى بالزمن ارضا عشرية فمسلما يجب عليه العشر عند لان العشر يجب مونة للارض كخراج فليكن

فكونها كالكافة اهلا ببقائه مع القرية في الاداء تابع تخلف الا ابتداء حيث لا يجوز لان الكفر مانه لما فيه من ترك الكفة
مع المكان وضع الخراج كان الاسلام مانه من وضع الخراج ابتداء وجاز بقاء وقال ابو الوفاء رحمه الله تعالى وعقوبة
العشر لان العشر في معنى العبادات والكفر مانه من ترك وجه فاما الاسلام فلا ينافي في العقوبة وفيضا عفا
المصاعفة استعمل في الابطال وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الخراج اذا التضعيف اسر ضرر ثبت بالجمع الصلابة
مخالفة القياس طائفة باعيانها وهي تضاد في تخلف بقا سائر عزمهم قوله ومونة فيها معنى العقوبة
وهي الخراج وهذا هو النوع السابع منها ما كونها مونة فلا نزاع في حفظ الاراضي كالعشر لان الغزاة انما يستحقون
الخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام يذكر جبار فوجب الخراج لم كفاية يستمكنون من اقامة النصرة والعشر للفطر
كفاية لم لانهم هم الذابون عن حرم الاسلام معنى لقوله عليه يوم بدر انما تنصرون لضعفاءكم وكان الفرق
اليهم من اهل الارض وانما قاعليها لانها صارت محفوظة عن الاعداء ببار المجاهد من دعاء المجتهد من لما كونها
في معنى العقوبة فلا تعلق بالارض بصفة التمكن من ارباب الزراعة والاستغناء بجان الدنيا مع الاعراض
عن المجاهد ومما من صنيع الكفار وعاداتهم وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه حين بلالة الزراعة
في دار قوم ما جعل هذا بيت قوم الاذوا وقوله عليه اذا تباعدت عن الغنم بالعين والتبعتم اذ ناب البقر ذلتهم وظلم
عليكم عذركم وقد ذمتهم الله تعالى قوله وانما الارض في صلح سبب للعقوبة ووضع الخراج على الارض مونة
منضمة لمحنة العقوبة كوضع الجزية على الرؤس ولكن معنى المونة فيه غالبية ما سبق انه مونة باعتبار
الاصول وهو الاصل عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة ولذلك سميت مونة فيها معنى
العقوبة دون العكس ولذلك ايراد اية الخراج معنى العقوبة والذلة لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى لو اسلم
اهل بلده طوعا او قسرا الا راضى من المسلمين لوضع الخراج على ارضهم لان الاسلام سبب العزة قال الله
فله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا يناسب ما فيه الذلة وجاز البقاء عليه ايجاز بقاء الخراج على المسلم حتى
لو اشترى مسلم ارضا خراجا من كافر او اسلم الكافر وله ارض خراجا يوزع منه الخراج لان الخراج لما تدره من كون
مونة وعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء ولا يسقط بعد الوجوب بالشكر لان المسلم اهل المونة ابتداء
وبقاء والاسلام لانما في صفة العقوبة كانه الحذور واذ كان كذلك عملنا بالشبه بين فعلنا لا يبتدأ الخراج
عليه علم بكونه عقوبة ويجوز ان يبقى عليه علم بكونه مونة والبقا اسما من ابتداء فاما الكفر فينا في
المقربة من كونه فلا يمكن ايجاز العشر على الكافر ابتداء وبقا على ما هو المذهب قوله وحق قاي بنبيه
ايرثايت بنا من غير ان تعلق بذمة العبد بسبب مجداؤه بطريق الطاعة كسائر الحقوق بل هو ثابت
لله بحكم اتم ما ذكره لا شيئا وهذا هو النوع الثامن منها كخمس الغنائم وهو ما يأخذ المسلمون من الكفار فلهذا

المعادن وهو ما خلقه الله تعالى من الارض والذهب والفضة من عروقها بالمكان اقام وهو الخسوف وجب حال كونه ثابتا
غير متعلق بزمانه احد بسبب بل يتبعه على ان الجهاد حق له انه اعزاد بينه واعلة كلفه فصار المصائب بالجهاد
كله له اير الله تعالى بقوله قل لا نقال الله والرسول وانما جمع بين ذكر الله ورسوله لان الحكم فيها لله لانه ظاهر
لا حق لاصرفه والرسول مستوف فيه باذنه وسفده فما بين المسلمين والكنز الله تعالى وجب لجهة اخاسه للغاين منة
اي بطريق المنة والتفضل عليهم من الله من ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد المستحق بعد الواجب
شيئا على مولاه من الاجر لكنه تغير بفضلها على الغاين من جهادهم في الدنيا فلم يكن اير الخسوف حقا لزمنا اداؤه
طاعة له كسائر الطاعات بل احق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالصه وامر بالعرف في سببها ثم كتابه العز
فتوى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الله في اقامة حقوقه ولهذا اير الاجر ان المصائب بالجهاد حق
ثابت بنفسه اداؤه طاعة على العباد جواز ناصرف الخسوف من اسحق اربع خاسه من الغاين والى اباهم
واولادهم وكذا جاز من المعدن الى الولد عند حاجته ايضا بخلافه فما وجب بطريق الطاعة كان كونه مالا
الصدقات حيث لا يجوز صرفها الى الموتى اذ ان فتقر حتى لو سلم الزكاة الى اليتيم بعد حوله الى الموتى افتقر قبل
صرفها الى الفقير لانه ان يستوفها منه ويعرفها الى حاجته نفسه واولاده ولويه فاما ههنا فانما الغرض من مقتضى
المقصود نفس الواجب لانه لم يجب طاعة بل هو مال الله امر يعرفه الى جهته فاذا وجدت تلك الجهة في العالم
كان هو وعبر سوار ولهذا ايضا لبي هاشم لانه اير الخسوف هذا التحقق وهو انه لم يجب على المكلف اداؤه
طاعة بل هو حق قائم بنفسه لم يصرف الا وساخ لانه انما يصرفه سوا لا انتقال الا انما اليه فيصير كما المستعمل
وهذا المال لم يؤدبه واجبه فيبقى طيبا كما كان فيجل لبي هاشم بخلافه في مال الزكاة لانه صار للاوساخ كما ذكرنا
من انتقال الا انما اليه باعتبار ادا العبد طاعة فلم يحل لصونه من الاوساخ لشره في هذا الذي ذكرناه من الاقسام
الغمانية حقوق الله فانها محصورة واما حقوق العباد الخالصة فاكثرت ان تخص فيمكن حصرها
واما القسم الثاني الى قوله وان اضيفت الى السبب اقوى لما في من ان القسم الاول وهو الاحكام شرعية بيان
القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام فقال واما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط والعلة
لان ما يتعلق به الاحكام ان كان مؤثرا متعلق به وجوب الحكم فعلة والاشارة فان تعلق وجوده بشرط والاشارة
كان موصلا اليه في الجملة فمسبب والاشارة اقل من ان يدل على وجود فعله والسبب في النسخة يطلق على الشرط
قال الله تعالى واتيناها من كل شئ سببا اير طريقا وعلى البعد قال الله تعالى ابلغ الاسباب الى سبب السبب
اير ابوابها وعلى الحبل قال الله تعالى فليمد سبب الى السمار اير حبل الى السقف وكل شئ يتوسل به الى اخر
سمى سببا له فالطريق وسيلة الى المقصد والاب وسيلة الى البيت والحبل الى الماء والاصطلاح على ما ياتي في قوله

جب

الطاعة والالتزام بالاحكام الشرعية
والالتزام بالاحكام الشرعية

العلة

الشرط

الحق والسبب على اربعة انواع حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم فغير ان يضاف اليه وجوب احترازه
وقيد بقوله ولا وجود احترازه العلة وقيد بقوله ولا يعقله معاني العلة من المنة والتأثير
احترازه السبب لانه شبهة العلة اوفية معنى العلة وهذا القيد لا بد منه وان لم يذكر المصنف
وقد تم التوفيق بين ظن من معنى العلة بقوله لكنه تخلص منه وبين الحكم علة لا تصاف تلك العلة
الى السبب بان يكون تلك العلة فضلا اختياري فيضاف الى العامل دون السبب لانه لو اضيفت اليه لكان
علة العلة دون السبب المحض كاسياني وذلك لانه لا يشارك في مال ليس في فسر في الايضاح الدال
شيا لان الدلالة سبب محض حيث ان طريق الوصول الى السبب وقد توسط بين السبب والحكم علة وهو فعل
فامل مختار وهو فعل السارق وهو غير مضاف الى السبب فلا يمكن نسبته اليه بل ينسب الى صاحب العلة لانه
اقوى تاثيرا في الحكم فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب وكذا اخل قيد العبد سبب محض لانه طريق
لوصول العبد الى الاياق لكنه تخلص بينه وبين الحكم فامل مختار وهو باق العبد وهو غير مضاف الى السبب
لانه غير حادث به فلا يضاف الحكم اليه فلا يضمن صاحبه وكذا افتح باب القفص والاصطلاح طريق الدابة في الطريق الدابة
ولكن سببا محضا وقد تخلص بينه وبين الحكم فامل مختار وهو طريق الدابة في اختيارها لا بقصد حادثة
بالفتح فلا يضاف الحكم اليه فلا يضمن صاحبه وكذا امر دفع الى صبي سكنيا ليس له للدافع فوجاه الصبي يذكر
السكنى بنفسه لا يضمن الدافع لانه تخلص من السبب وهو دفع السكنى الى الصبي وبين الحكم وهو القدر فامل مختار
وهو قد دفع الصبي قتل نفسه وهو غير حادث بالسبب فلا يضاف الحكم الى صاحب السبب بخلافه في الموصلة
السكنى عن يد الصبي فخر حده كان ارشده على الدافع لان السقوط من يد مضاف الى السبب وهو ما اولته
اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع نسبة الحكم الى السبب السقوط ليس باختيار فاضيف الى صاحب السبب
وكذا امر غضب صبيا حرا من يد وليه فمات في يده من مرض سهاوي لا يضمن العاصم شيئا لان فعله سبب محض
لتخلص من المرض الذي هو علة التلف بينه وبين الحكم وانه غير حادث بفعله فلا تصاف اليه بخلافه في الموصلة
الموضع وفيه سبب الهلاك غالبا لو اداه الى المسيعة فافتتسه السبع او الى موضع الخوخ والوباء والخم والبرد
الشديد من فمات حيث يضمن عاقلة فان السبب هنا في معنى العلة باعتبار اضاف الحكم اليه فانه لو لا يقر به
اياه الى ذلك الموضع لما تلف من ذلك الوجه غالبا وكذا امر قال لصبي ارق اير اخذ هذه الشئ فانفصا اير خربها
لمفع الثمرة لتلك الخرب وانته او لتلك الخرب ففعل فستقط الصبي من الشئ فمات لا يضمن صاحب السبب لانه قد
تخلص منه وبين الحكم وهو السقوط ما هو علة وهو فعل المختار وهو صعود الصبي لمنفعة نفسه وهو غير حادث
بالسبب فيقطع نسبة الحكم اليه حتى لو قال لاكل انا من عاقلة ديتة لانه صار سببا في معنى العلة كما وقعت

له فبذلك ما يجب سبب المباشرة اذ الغرم بالغنم وقرله لنا كغرم وفعت المباشرة له وجردون
فلا يجب المضمان بالشكر وكذا من حمل صبيا ليس منه بسبيل اير هو اجنبى عنه عدا ابيه فسيبها الصبي وهو
حيث يعقد رعا منعاه السير فسقط عنها لم يضر الحامل لان قوله سبب محض تخلصا من الجناح وهو سون
الصبي بدنه وبين الحكم وهو سقوط وهو غير حادث به فاقطع نسبة الحكم الى السبب بخلاف ما لو سقط منها
فمات وهو واقفه او سارت بنفسها حيث ضم عاقله الحامل بنية سواها كان الصبي يقدرا على الجلوس على الدابة او لا
لان الحكم على الدابة سبب لسقوطه ايضا فاليه ما لزم سبب السقوط ما لم يعترف عليه علة تقطع نسبة الحكم والسبب
وله يوجب فبقي مضافا الى السبب قوله ان هذه المسألة كلها لا تعترض العلة على السبب بل تخلص
العلة بين السبب والحكم فانقطعت الاضافه اليه الى الحكم اليها الى السبب فاصنف الحكم الى العلم وقد ذكرنا
التحقيق منه قوله وان اضيف الى السبب الى قوله الثالث قوله وان اضيف الى العلم التي تخلصت بين السبب
الى ذكر السبب صار ذكر السبب معنى العلة فيضاف الحكم الى السبب دون العلة المتخللة بنية وبين الحكم
وهو القدر الثاني في اقسام السبب وذكرنا ما اذا وقع انسان حيا قد قتل معلق فانكسر بالوقوف او شق الزرع
وفيه ما يع كالتزمت مثله فان ههنا او شرع الجناح في الطريق فسقط على انسان فخطى ووضع الحجر الطريق
فتلف به انسان او ترك ما كذا الحايطة الما الى الشارع ولم يهدم بعد التقدم عليه وطلب التقصير منه فسقط
على انسان فمات او دخل الدابة في زرع الغير فاكلت الزرع فان في هذه الصور كلها يضاف الحكم الى السبب دون
العلة لان العلة لما حدثت بالسبب صارت مع حكمها مضافا الى السبب فلم يوجد ما يقطع اضافة الحكم
اليه وكذا اقود الدابة وسوقها كروا لهدمها سبب لتلف في معنى العلة لانه طريق الى الوصول اليه غير ان كان
موضوعا له للكون علة وقد تخلص بدنه وبين الحكم فعلا لانه لكونه في معنى العلة لان سوق الدابة وقودها
مضافا الى السائق والى كذا لانها محملها على الذهاب كرها على موافقة ارادتها دون ارادة الدابة
ولهذا اضيف لتلف اليها دون الدابة فيقال اتلفه بقوده الدابة وسوقه اياها وهذا يرجع الى بدل الحرق
يجب عليها ضانه فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى الحريم عز الميراث والحبس الفلانة عليها ولا
القصاص وكذا اذا اضاع الصبي ويروى لغيره اجنبى وقرته الى مسبعة وهو ما من الصبي فافترسه السبع
او قال له ارق هن السجوة فانقضت في سترها مات يضر عاقلته بية الصبي لان تقر به الى المسبعة قوله
في معنى العلة فاضيف اليها كذا الامرة بصعوده على السجوة سبب في معنى العلة لانه المحقق منفعته الامر
حيث قال فانقضت في حتى لو قال لتكلم انت او لتاكل خبز لا يكون امره سببا في معنى العلة وقد مر وجه الفرق وكذا اذا
حمل الصبي عدا اية فسقط منها غير ان يسوق الصبي فان حمله عليها سبب في معنى العلة وقد مر تحقيقه ايضا
قوله يضر فيها اير يضر صاحب السبب بهذا المسألة كلها لما ذكرنا من ان السبب في هذه الصور كلها يقع على العلة

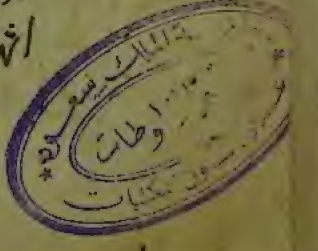
وكذا استنادا للشهود بالقصاص سبب لقتل المشهور عليه في حكم العلة حتى لو شهد ابا زيد بقتل
عمه فانقضت منه فزجما ايضا فان الدية لانه وان تخلصت بين الشهادة والقتل فالحكم المختار وهو حكم
الحاكم ومباشرة القصاص لكن القاضي لا يجزى بعد الشهادة وكذا حكمه بقتله بامره لا بالحقة القان
لانه لم يورث من جهة الشرع ولكنه لم يجب القصاص على الشهود لان القصاص جزءا المباشرة دون النسب
والشهود لم يباشروا القتل وانما قتلوا حكم القاضي واختيار الوالي ولو قال اجنبى لاخر تزوج من المرأة
فانها حرة فتنزوجه واستولدها فاذا هي امته لا يرجع على الدال بغيره الولد لان صاحب سبب محض
لانه تخلص بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب وهو تزوجه وامتناعه اجنبى ايضا فان
الحكم الى العلة دون السبب بخلاف ما لو تزوجه الوالي او الوكيل على هذا الشرط ومن ايتها حرة ثم استولدها
فقد مر انها امته حيث يرجع المستولد بغيره الاولاد على المزوج لان التزوج سبب في معنى العلة
وذكرنا ان الاستيلاء مضاف الى التزوج لانه وضعه على زعم انها كانت ملكا لواله لانه الهبة
سبب محض ليس بمعنى العلة فلا يضاف اليه الاستيلاء لان ملك الرقيق غير موضوع للاستيلاء كالمشاع
وقد تخلص بدنه وبين الحكم ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الاستيلاء اختيارا فاضيف الحكم الى
العلة دون السبب المحض وكذا المستعير اذا تلف العين المستعارة باستعماله ثم ظاهرا لا بالحقائق
فضمن المستعير قيمته المستحق لا يرجع بالقيمة على المعير لانه الامانة سبب محض للضمان ليس
معنى العلة وقد تخلص بدنه وبين الحكم غير علة غير مضاف الى السبب وهو الاستيلاء الى الهبة كاختيارا
فيضاف الحكم الى العلة دون السبب بخلاف ما لو اشترى جارية ثم استولدها ثم استحققت
حيث يرجع بغيره الاولاد على الباع لان الباع صار كغيره عنه ما شرط عليه من البذل كان قال
ضمنت لك سلامة الاولاد فان لم يسلموا لك قانا ضامن لك ما يلزمك بسببهم وهذا الضمان انما
يحدث بمقتضى المعاوضة مباشرة البذل دون عقد التبرع لان عقد المعاوضة لا يسمى غرضا فلم
يصح الضمان به لانه انما صار كغيره ضمنا للبيع فما لحقه من الخسران عمتقا للمساواة والعقد انما
لزمه باستيفاء المتافع فلا يكون من الغرامة والخسران في شئ ولا في اية ولا في الباع قد التزم سلامة
البذل غير العيب لمباشرة بمقتضى المعاوضة ولا عيب فوق الاستحقاق فيضمن بالحقة سبب الاستحقاق
بخلاف عقد التبرع كالهبة والامانة فانه لم يصير ملتزما سلامة المعقود عليه فلا يرجع عليه بشئ قوله
وعا هذا ايضا المحرم المودع الى اخره جواب عما يقال ان المحرم المودع اذا اكل الصيد والوديعه فثمانان
مع ان البذلة سبب محض لانه تخلص بدنه وبين الحكم فالحكم المختار كذا دلالة السارق بقره الجواب ان القان على المحرم

والمودع ليس لاجل التسيب بل بالباشرة وذلك لان الحرم التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل الصيد وبالذلة
والا لانه اذا افضت الذلالة الى القتل اذ اصرقة الذلالة ولم يكن عالما بمكان الصيد لان امان الصيد كان
بالبعد عن التمسك قد ازال بالذلة وكان ينبغي ان يضمن لجملة الذلالة لانه حصل ازالة الامن لجملة الذلالة
ولكن لما يضمن بالذلة الامن اذا انقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الاضطرار لم يضمن سببا للذلة
فلا يضمن خلافا للمسلم فانه ليس يحفظ بالبعد عن التمسك لانه لا يكون ازالة الامن وكذا المودع بعقد
الوديعة ان يضمن حفظها وبالدلالة لتعليمها صار تارك الحفظ ومضيعها فاضا ان كان يكرهها بالمباشرة
لا بالدلالة تسببها قال **والثالث** السبب الذي له شبهة العلة الى قوله الرابع اقول القسم الثالث
واقسام السبب الذي له شبهة العلة والفرق بين هذا القسم والعلم الثاني ظاهر فان القسم الثالث منه معنى العلة
باعتبار ان العلة المتخللة مضافة اليه وحادثه به فكانت مع حكمها حكما له فوجب معه العلة وهو التمسك
لان الحكم غير موجود به ولا علة مضافة اليه بل هو سبب له شبهة العلة كحرف البيرة في الطريق هو سبب للقتل
بالوقوع منه من حيث انه ايجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة الا من المسكة عن الوقوع وهو زوال المسك
ليعمل العلة عملها ليس بعلة حقيقة لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم وهو التمسك مضاف اليه وجودا
عنه لا بقوتابه وهذا الكلام يقتضي ان يكون هذا شرطا لان الشرط مضاف الى الحكم وجودا لا وجوبا ولهذا
ذكرنا مصنف حرف البيرة واقسام الشرط الذي في معنى العلة وقد جعله ههنا سببا في معنى العلة وفيه
ما فيه وتحقيقه بان الشرط وحاصله ان علة الوقوع تقبل الماشي سبب محتمل لانه معقول اليه والفرق ان الماشي
وهو مسكة الارض ولكن التقدير امر جلي ليس باختيار الواقع ولا بعد في المشي لانه مباح فلا يكون مضافة
الحكم اليها فاضيف الحكم الى الحرف لما فيه شبهة العلة من حيث ان العلة لم يعمل الا به اذ لولا الحرف لما وجد
الوقوع بالتسكك لكان هذا الحد ولز لا يجيء الا بالتقدير فاذا كان الحرف متقدرا بان حرفة ملكه اضيف
التسكك اليه فيمنع الحرف اذ لم يعترف على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه اما لو اعترف على فعله ما يمكن اضافة
الحكم اليه انقطع نسبة الحكم الى الحرف ويضاف اليه ذلك المعترف من كذا لودفع انسان لا آخر فوقع في البرق فان
التلف ايضا في الدافع دون الحاف وكذا لو كان امرتان اوصفا كبيرة والاخر صغيرة فالتلف في الكبيرة القليلة
صوتا على الزوج ومحم عليه نصف صداق الصغيرة لان الفرق لم يقع فرجتها ثم يرجع بها الكبيرة ان عقد
العنا وان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الا من ادفع المودع والهلاك والصغيرة لان الارضاع سبب
لفساد النكاح لانه لا يملكه الا الارضاع لم يوضع لفساد النكاح بل وضع لتربية الصغيرة ولما ثبت الفساد
بالارضاع ههنا باتفاق الحال لتأديته الى المجموع من الام والبيعة النكاح او لان الاضداد ليس سببا لفساد النكاح

غير

لان ملك النكاح غير متقوم على ما عرف من اصلنا فلا يضمن بالتلف شي ولكن انما يجب نصف المهر بطريق المصلحة
ابتداء بالضرر ولكنه كان في شرف السقوط فالكيفية بالارضاع أكدت ذلك وما جاز مجرى الاتقان كما هو عرف
في الشهادة قبل الدخول والرجوع عنها فصار في الكبيرة مسببة للتلف فلو كان ارضاعها سببا في
معنى العلة لان الحكم لا يمكن اضافته الى حقيقة العلة وهو ارضاع الصغيرة الصغيرة لان فعلها غير معتبر
لصغرها الا بمرئيتها لو قتلت مورثها لا تخوم عن ميراث فاضيف الحكم الى الارضاع والارضاع الكبيرة الذي
هو سبب كعرف في حرف البيرة اذ كانت مسببة لتسقط التعدي كحرف البيرة وانما يكون متعديا اذ انعقدت
العناد وهذا بخلاف المحرم اذ اضيف فيسقطا او حرفة يغير الاستقراء فتعلق به صيد او وقع في البيرة
لم يضمن الخاف وناسبه الفسطة لا جوار الصيد وان كان مسببا لتلف الصيد لانعدام التعدي منه لان
قصد الاستقراء والاستطلاع دون اتلاف الصيد وانما يضاف الحكم الى المسبب اذ كان متعديا ولهذا
قلنا لا يضمن الخاف في ملكه مثل عدم التعدي قال **والرابع** يسمى سببا مجازا الى قوله ولا يلزمه بقا الظاهر
اقول القسم الرابع من اقسام السبب يسمى سببا مجازا كاليمين بالله فانها يسمى سببا للكفارة قبل الحنث مجازا
لا حقيقة وذلك لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا موصلا الى الحكم واليمين ليست كذلك وذلك لان اليمين
بعقد البيرة وضد اذ هو موجبها الاصل سواء كانت اليمين بالله او بالشرط والجزاء وذلك ان البيرة لا تكون طريقا
الى الجزاء بل اليمين بالشرط والجزاء ولا للكفارة في اليمين بخلافه لانه البيرة مانع من الحنث لانه صدقة والكفارة لا تجز
الا عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا كاسيا في وجه المناسبة وانما
قال ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم لان السبب هو الذي له علة حقيقة او فيه معنى العلة موجب للحكم او
طريق اليه كونه مؤثرا فيه فالذي يكفر طريقا اليه بدون التأثير يكون ادنى حاله صدقة وكذا النذر المحلق بشرط لا
يريد كونه نحو ان دخلت الدار فقلت على كذا اليتي سببا لوجوب المنذور مجازا وكذا تعلق الطلاق والعناق
بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او عبد حرة سببا لوقوع الطلاق والعناق مجازا لا حقيقة لانه الشرط
معدوم على خطر الوجود واليمين بالتعلق بهن الا شيئا للمنع عن وجود الشرط ظاهر اخو في الترتيب الجزاء
عليه فالغالب عدم الشرط فلا يوصل التعلق الى الجزاء البينة فلا تكون سببا حقيقة ثم اوضح كونه
التعلق بالشرط ليس بسبب حقيقة بقوله الاسر ان التعلق بالشرط في قوله تعالى سبعة اذ ان جهم كيف
خرج البتة وان كان كونه سببا لصول السبعة قبل الرجوع حتى لا يجوز اداء السبعة قبل الرجوع من حيث انه لا يتعلق
صوم السبعة بشرط الرجوع بقوله اذ رجعت والمعلق بالشرط عدم قبله قبل الرجوع لا يكون سببا فيكون اداء
قبل وجود السبعة فلا يجوز والمراد بالرجوع اما النزاع في اعمال الحج او الرجوع الى الاهل على الاختلاف المشهور

ان الجزاء المتعلق بطلان هذا الملك فلا يبقى المتعلق فلو كان الاضافة الى الملك جوابا عما قال
 في فروع وهو ان ابقاء المتعلق لا يحتاج الى بقاء الملك بل الى ان المتعلق بالملك يصح وان كان الخراج ثابتا
 في الحال حتى يصح تعليق طلاق الاجنبية او المارة التي حرمت عليه بالملك وان عدم الخرافة
 ابتداء المتعلق بدون المحل فلا يبقى بدونه او في ابقاء البقاء اسهل من الابتداء وايضا لو كان المتعلق ببقاء
 الحالة لما حاز التعليق بالملك الا شبهة لا بد لها من محل وهو في الحال اجنبية فمقر الجواب ان جهة تعلق
 الطلاق بالملك ليس باعتبار الملك والمحل بل بتيقن الملك والمحل عند وجود الشرط لكونه
 تعليقا بما هو علة ملك الطلاق اذ الطلاق مستفاد بالنكاح فيكون الجزاء متيقن الوجود في تلك
 الحالة فيحصل فافادة التيقن وهو المنع عن مباشرة الشرط خوفا من لزوم الجزاء فصار هذا التعليق
 مثل التعليق بسيار الشرط حال قيام المحل بل هذا هو بالصحة لان الجزاء متيقن الوجود عند وجود
 هذا الشرط وليس كذلك سائر الشروط فانه ثابت بظاهر الحال غير متيقن به فكأن في ما يصح هذا
 ذكره في الكتاب وله جواب اخر ذكر في الدام وشمس الية وهو ان تعلق الطلاق بالملك انما يصح وان
 عدم المحل في الحال لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلة لان الطلاق مستفاد
 بالنكاح فكان النكاح مسرلة علة العلة فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح لعدم
 الفا بد حتى لو لم يجعله ان جعله ان اعتقته كانت حركانه باطلا فالمتعلق بشبهة العلة بطلان
 شبهة الاجابة باعتبار المشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقام الحقيقة
 فصار كونه متعلقا بشبهة العلة معارضا للشبهة كونه تطبيقا في الحال فنصحه من موت الوقوع
 وثبوت السببية قبل وجود الشرط ومعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازا في الحقيقة
 يقتضي المحلية في الحال وموت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكون الشرط معنى العلة يقتضي
 عدم موت المحلية وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلان كونه متعلقا بما هو علة وقوع
 الطلاق فصار متعارضا في نفسه فله يستمر في حال الجزاء في الحال لكونه متعلقا بما هو علة وقوع
 ذلك شبهة التطبيق وهذه شبهة قد بطلت فيبقى التعليق مطبقا بمجرد اقرار الشبهة ومحملة في الحال
 فيبقى بقاءها فاذا وجد الشرط انحل الجزاء قال ولا يلزم من اطلاقها ان القول واما العلة
 اولى ولا يلزم بقاء الظاهر الى اخر هذا جواب تمام قاس عليه ففرجه الله تعالى انه اذا اطلق بالظواهر
 او بالادلة فقال لامرته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال لها اني دخلت الدار فوالله لا اقول بك الا بعد
 اثره بطلانها لانه لا يبطل ذلك المتعلق حتى لو عادت اليه بعد زواج اخر ووجد اثره بغير الظواهر الا بالادلة



فعل هذا كان ينبغي ان يبطل تعلق الطلاق بتخيير المالك بالقياس على الظاهر والادلة والجامع
 ان الطلاق محتاج الى الملك لان الظاهر والادلة يحتاجان اليه بقدر الحق بالفرق بين الطلاق وبينها
 وهو ان الظاهر تحريم الفعل وهو الوطى لا تحريم المحل الاصل فانه باق وهذا يبطل اثره بغير الكفارة
 وهذا لان الظاهر لا يعقد لا بطلان حل المحلية حتى اذا فاته المحل لا يبقى الظاهر لغوات محله بل اثره منع
 الزوج عن الوطى الى وقت التكفير فلما كان حكمه منع عن الوطى بقي بعد الطلاق المثلث لبقاء حكمه وهو
 المنع باعتبار حرمة المحل فانما انحل لا يكون من في حكم الظاهر وهو تحريم الفعل بل يكون موثقا له
 فيبقى الظاهر وان عدم المحل بتخيير المثلث فعلى هذا كان ينبغي ان يصح ابتداء الظاهر في غير الملك فإراد
 دفع هذا السؤل فقال ان ابتداء الظاهر في غير الملك لا يتصور وان المنع عن الوطى متصور لان الظاهر
 تشبيها للمحلية بالحرمة في غير الملك لا يتصور ذلك فاشترط لا تبداء الظاهر بالملك بل وهو النكاح فلا يشترط بقاء
 لبقا المشروط ان فلا يشترط بقاء الشرط وهو النكاح الذي شرط لا تبداء الظاهر لبقا الظاهر الذي هو المشروط
 لما عرف ان ما شرط له لا تبداء الا بشرط لبقا كما شرط في النكاح محله فالطلاق لا يحرم المحل الاصل بمعنى عمله
 في ابطال المحل الاصل وقطع الملك فلا بد من المحل بتخيير المثلث فلا يبقى التعليق بالطلاق اذ الشئ لا يبقى بدون محله
 فاما الادلة المتعلق فلا حاجة الى ان تكون المرأة محلة فانه منعقة في غير الملك لانه بمنزلة لعلوم الملك والادلة
 المنجز على الخلاف ايضا فان قيل اذ لم يشترط لبقا الظاهر فيقيم النكاح لما ذكرتم وجب ان لا يترفع الظاهر ان ترضع
 فكان ينبغي ان يرفع بتخيير المثلث والجامع ان كل واحد منهما له اثر في اعدام المحل قلنا نعم في هذا الوجه
 وهو ان بقاء المحل لا يشترط لبقا النكاح بمعنى ان لا يرفع الظاهر بالرضاء كما لا يرفع بتخيير المثلث ولكن
 انما يرفع الظاهر بالرضاء بوجه آخر وهو ان يبين موجبها منافية فلا يمكن الجمع بينهما وذكر ان موجب
 الرضاء تحريم موبد وموجب الظاهر تحريم موقت بالتكفير فلا يتصور اجتماعهما فاذا ثبت الرضاء بقاء الظاهر
 بخلاف الظاهر بتخيير المثلث فانه لا منافية بين موجبها لانه وقوع المثلث لا يقتضي التحريم الموبد كالرضاء ولهذا
 تحل له بعد زواج اخر فاما من وجه اخر فافترقا واعتراضا بان المرأة اذا ارتدت وقدر على طهرها
 بالشرط فان العزم لا يبطل وقد بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولت حتى تعلقتا عنقها بموت مولاهما فاعتقها
 ثم ارتدت وتبينت عادت الى المولى استغنى العنق واجيب عن الاول بان المحلية لا يبطل بالردة بل بان المرأة اذا
 ارتدت حتى اذا بانتم زواجكم طلقها في العدة وقهر طهرها ولو ارتدت جميعا لا يبطل النكاح ولا يقع الرجعة
 لانقطاع العصمة بغيرها ولما بقيت بقية العزم وعمران في بان العنق حين وقع بطلان الملك الثاني لا يعوق ذلك
 ولكن يتعلق بالموت عتق اخر سبب جديد وهو قيام شبهة الملك في الحال كما لو استولت لها نكاح فاما لا تبطل لانه فان
 ملكا حارثا م ولله الان لقيام النسب في الحال قال واما العلة في قوله وعلة سببه السبب اولى لا يرفع من

مباحث السبب شرع في مباحث العلة وهي اللغة عبارة عن عارض يتغير به وصف
 ومنه سمي المرضعة والمرض عليا فان المحل يتغير بحالوله وصف القوة الى العجز
 الاصطلاح عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب
 الحكم عن الشرط فانه يضاف اليه وجود الحكم لا وجوبه واحترز بقوله ابتداء عن علة العلة
 وهن عبارة اكثر المشايخ وعبارة الشيخ ابو منصور رحمه الله انه العلة المعنى الذي اذا وجد
 بحكمه به معه وهذا الحد هو الذي ذكره المصنف رحمه الله واحترز بقوله بحكمه به عن الشرط
 كما مر واحترز بقوله معه عن قول بعض المشايخ بان الحكم يوجد عقيب العلة لا معها فان كان
 المختار عند جمهور المشايخ بان العلة مقارنة للمعلول كالعقلية وفتى بعض المشايخ
 بين العقلية والشرعية فقالوا المحلول يقارن العلة العقلية وتاخر عن الشرعية وكلام
 صاحب الهداية في بعض المواضع يشير الى هذا حيث قال فيمن وقع في واحد ما تسمى به فاعلم
 انه جاز عندنا خلافا للزفر وعلم المذهب بقوله ولسنا ان الغنى حكم الاداء فيتحققه وعلم الزفر
 بان الغنى قادر على الاداء فحصل الاداء الى الغنى وكذا ذكر في مسألة انت طالق فنفين مع عتق مولاك
 اياك ثم الطلاق يوجد بعد التطلاق فهذا يشير الى ان المحلول متأخر عن العلة وقال بعضهم
 في تعريف العلة انها هي الحرف اي لا وجود الحكم وقالوا ان العلة الشرعية كلها معارف لانها
 ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله ورد بان يدر العلة في تعريف العلة ولا يبقى
 بينهما فرق لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملاك الى الثراء والقصاص الى القتل
 وليست مضافة الى العلامات كالحجم الى الاحسان فلا فرق بينهما وقيل العلة هي
 المؤثرة ورد انها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية معارف لان الحكم قديم فلا
 يؤثر فيه الحادث واجاب عن هذا بعض اصحابنا باننا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر
 الحكم انه القديم فان اجاب الله قديمه والوجوب حادث فالمؤثر في الحكم ليس له مؤثر في الاجاب القديم
 بل في الوجوب الحادث مع ان الله تعالى يثبت بالاجاب القديم الموجب علما امر حادث كالدور مثلا
 فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى يحكم بوجوبه في ذلك الاثر بذكر الامر كالتقاصر بالقتل والاحراق بالنار
 والافق في هذا بين الحال العقلية والشرعية وكلاهما يحكم العلة العقلية مؤثرة بذاتها بحكم
 العلة الشرعية كذا ذكره وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات فكذا القتل علة
 لوجوب القصاص بالذات ومن جعل العلة العقلية مؤثرة لمعنى انه جبر العادة الانهيته بحلق
 الاثر عقيب ذلك الشيء فحلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذاتها بحكم

جعل العلة الشرعية كذا ذكر فان المتولذات بحلق الله تعالى عند اهل السنة علم ما عرف
 لان يقال بالنسبة اليها فان الاحكام يضاف الى الاسباب فيحقنا فانما مبتدأون بنسبة
 الاحكام الى الاسباب الظاهر فوجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقول امتيت
 باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب وهذا معنى كونها مؤثرة في الحق
 وهي من اقسام اير ما يطلق عليه اسم العلة علمية اقسام وذلك لان مورد القسمة ينبغي
 ان يكون صادقا على الاقسام على سبيل الحقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لاصح التقسيم
 لان العلة حقيقة لا يصدق الا على قسم واحد وهو القسمة الاولى واليه اشار المصنف رحمه الله
 بقوله وهو الحقيقة فلا بد ان يجعل مورد القسمة ما ذكرناه هذا المعنى متان في تقسيم السبب
 والشرط والعلامة وقد ذكر غير المصنف من المشايخ ان الحالة ينقسم الى سبعة اقسام احدها
 علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق وثانيها علة اسما ومعنى لا حكا كالبيع بشرط الخيار
 وثالثها علة اسما وحكما لا معنى كالسفر ورابعها علة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير
 وخامسها علة اسما ومعنى ولا حكا كالطلاق المعلق وسابعها علة حكا لا اسما ومعنى
 كالشرط الا لمعنى معارضة العلة كحرف البر والتقسيم الى سبعة اقسام عقلي وذلك لان العلة الحقيقة
 لا بد منها من استيعاب ثلثة اوصاف احدها ان يكون علة اسما بان يضاف الحكم اليها ابتداء ويكون
 ويكون موضوعا لموجبه شرعا وثانيها ان يكون علة بان يكون مؤثرا في الحكم وثالثها ان يكون
 علة حكا بان لا يتراخي الحكم عنها بل يثبت عقيبها متصلا بها او معها على الخلاف فاذا
 تمت هذه الاوصاف كانت علة حقيقة فانتفاع المجموع ان ان يكون بافتقار
 المجموع الاوصاف او بانتفاء البعض لا جاز ان يكون ههنا بانتفاء الجميع لا بد وان انتفى جميع
 هذه الاوصاف لا يطلق عليه اسم العلة والمقدرة ان يطلق عليه الاسم فتحت ان يكون بانتفاء
 البعض فان ان يكون بانتفاء وصف او وصفين فيكون ستة اقسام يعرف بالتأثير
 ومع القسمة الاولى يصير سبعة بجبان اخر ان وجد اجتماع الاوصاف من الثلاثة فهو
 القسمة الاولى وان لم يوجد شيء منها لا يسمى علة اصلا وان وجد احدها مفقودا يحصل
 ثلثة اقسام وان وجد اجتماع الاثنى من ثلثة اقسام اخر فالمجموع سبعة اقسام
 السابعة وهو الشرط السام عن معارضة العلة التي سميناها علة حكا لا اسما خلاف
 مولا معنى ثم اذا لم يوجد منها بعض الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على

معنى الاسماء والاحكام كالوصف الاول

المشايخ والعلة يشبه الاسباب غير خارجة فهذه الاقسام اعلة اسما ومعنى
كالاجاب المضاف اعلة معنى الاسما ولا احكاما كعلة العلة ولكن يشترط العلة اسما ومعنى لاحكام
لانه قد ذكر مرة وبقية الاقسام ولم يذكر المصنف احكامه من اقسام العلة لانه من اقسام الشرط
اولي من ذكره في العلة فلذلك قسمها على قسمين اقسام سبعة واتسمت بالمشايخ اما ذكره في اقسام
العلة لان الحكم مضاف اليه فتكون علة والمآخذ ان القسمين اقسام سبعة فكل حكم العلة فجاز ايراد في
الموضعين او في احدهما وانما قلنا بان اقسام البيع المطلق من قبيل القسم الاول واجتماع الاوصاف الثلاثة
المذكورة فيه لانه علة اسما لكونه موضوعا للملك ومعنى لانه مؤثر فيه وحكما لان الملك ثبتت متصلا به
وكذا النكاح فكل للاعتاق لزوالة الرق فانما قيد البيع بكونه مطلقا احترازا عن البيع بشرط الحيوانية
ليس من هذا القبيل كاسياني قوله **وعلة اسما ومعنى** واحكاما كالاعتق بالشرط وهذا الشأن
اي القسم الثاني على الترتيب المذكور في المشتري اعلى الترتيب الذي ذكرناه وذكرنا ان تعلق الطلاق والعقار
بالشرط علة اسما لان الحكم مضاف اليها ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في
الحكم قبل الشرط بل هو مانع ما ثبتت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه والتعلق ليس كذلك لان الحكم يثبت بعد
ارتفاعه موجودا بشرط فيكون علة اسما لاحكاما ومعنى قوله **وعلة اسما ومعنى** لاحكاما كاي بيع الموقوف
وهذا اشارة الى القسم الثالث فان البيع الموقوف كببيع الفضولي علة للملك اسما لوجوده كمن البيع فراهله
محكمة ومعنى لانه هو المؤثر في الحكم بعد الاجازة وقد ظهر اثره ايضا في الحال فان الملك يثبت للمشتري موقوف على الاجازة
حتى لو اعتق المبيع بتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت للملك موقوفا لما توقف بشرط الا لو اعتقه قبل العقد
اشتراه فقال علة معنى وهذا الوجه لا يبيع فباع مال الغير غير اذنه فحاشا ولكنه ليس بعلة حكما لان حكمه لا
وهو ثبوت الملك لثبات المشتري تراخي الاجازة للمالك مانع وهو عدم رضاه لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله بغير اذنه
فلو ثبتت الملك للمشتري قبل اجازته لتصرف به المالك لخروج المبيع عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع بالاجازة
ثبت الحكم بهذا الاصل ومستند الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوايد المتصلة والمنفصلة جميعا
فيظهر به انه علة لا سبب وكما لبيع بشرط الحيوانية علة اسما لان الملك مضاف اليه ومعنى من حيث انه مؤثر في الملك
لا حكم لان الملك تراخي عنه بدخول الشرط علة لا عرف مرارا ان الشرط دخل ههنا على الحكم دون السبب
نقضى عدم جواز اشتراط الحيوانية لکن متضمنة لتعلق التملك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للحيوانية
والضرورة وهي سند في يد الحكم الذي هو اقل خطرا وكان اولي اذ لو دخل على السبب كان داخل على الحكم
ايضا ولو دخل على الحكم لا يلزم خوله السبب فيبقى السببا ليا عن الحيوانية فكان علة اسما ومعنى لانه علة
كونه ايم من كل واحد من البيع الموقوف في البيع بشرط الحيوانية علة لا سببا هو ان المانع وهو عدم رضاه للمالك

في البيع الموقوف والحيوانية في البيع بشرط الحيوانية اذ ازال بالاجازة او باسقاط الحيوانية او بطلان المدة
وجوب الحكم ان يثبت للملك المشتري من الاصل من وقت العقد مستند اليه حتى يملكه المشتري المبيع بزوايد
المتصلة والمنفصلة فظهر به انه كان علة لا سببا اذ السبب يثبت معقورا لا مستندا الى وجود السبب
ولا يتوهم بتأخير الحكم انه سبب لانه اذ العلة قد تلتزم حكمها المانع فان شرطه علة لوجوب
الصوم في حق المسافر مع ان الحكم متأخر الى اداء عدة من ايام اخرى والفرق بين البيع الموقوف والبيع
بشرط الحيوانية ان اصل الملك لما صدر معلقا بالشرط في البيع بشرط الحيوانية لم يكن موجودا قبل الشرط
فلا اعتقاد بوجوده من المشتري فيما اذا كان الحيوانية للبايع لا يتوقف نفاذه على ثبوت الملك له اسقاطا
الحيوانية في البيع الموقوف ثبتت صفة التوقف في الملك لا التعلق بالشرط فثبت اعتقاده بصفة التوقف
ايضا على نفوذه بقبول الملك له بالاجازة قوله **وكذا اعتقد الاجازة** اي مثل ما ذكرنا في البيع
الموقوف والبيع بشرط الحيوانية عقد الاجازة علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر
في ثباته ولهذا صح تعجيل الاجازة قبل الوجوب كاصح تعجيل الزكاة قبل الحول فدل على كونه علة
اسما ومعنى اذ لو لم يكن كذلك لما صح تعجيلها كالتكفير قبل الحنث عندنا ولكنه ليس بعلة حكما لان المنفعة
معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراجعا عن العقد الى زمان الوجود واذا لم يثبت الملك المانع
المعدومة لم يثبت الملك بدلهما وهو الاجازة لا سنواتها في الثبوت وكان ينبغي ان لا يحوز هذه العقد
اذا المحرم للمشتري له الا ان الشرع جوزه للمفرون بما قامه العيّن مقام المنفعة وكذا الحكم المضاف
الي وقت كالطلاق المضاف اليه وقت محو كونه انت طالق عدا وكذا نذر المضاف الى وقت بان يقول الله
على ان الصدق بدوهم عدا وكذا الاجازة المضافة بان يقول رجب اجرت الدار فغيره رمضان
عله اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكاما لتأخره الى زمان
المضاف اليه عدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لان اضافة الاعتقاد الى زمان سيوجب نقصا
عدم العلية في الحال حكما ولكن ما وجد في الاحباب والقبول معقرا الى انعقاده علة في حقوق
الحكم عند وجود الزمان المضاف اليه فكان يشبه الاسباب فثبت الحكم عند مجي الوقت معقرا
لا مستندا الى زمان الاحباب حكما في البيع الموقوف اذ ازال المانع فانه ثبت للملك وقت البيع
والفرق انما تشابه من حيث السبب وعدم المشابهة فحاشا ان السبب الحقيقي لا بد
ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تراخي عنها الحكم لم تكن اذ ثبتت لانه من حيز العلة
لكن من حيث السبب لوقوع تحلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبتت مزاولة

فلم يخل الزمان منها ومن الحكم حتى فلا يكون مشابهة للسبب ولما كان الاجاب المضى الى وقت
اسما ومعنى قبل مجي الوقت صحيح تعجيل الاداء في النذر المضى حتى لو قال الله على ان تصدق غدا بدينه فقلت
تصدق قبل مجي اخذ وقت عن النذر وعندنا خلافا للزفر رحمه الله كالداء الزكاة قبل الحول وكذا الوضوء
النذر بالصوم او الصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند احسنه والى قول من جعله بوجوب العلة
اسما ومعنى وان تأخر حكم الاداء الى مجي ذلك الوقت عملة الصوم حالة السفر وقال محمد رحمه الله لا يجوز
اعتبار ما يوجب العبد لنفسه وقت بعينه بها او جيله بعد وقت بعينه قالوا وعلة تشبيه
الى قوله وعلة كما ومعنى او **سبب** كلام المصنف رحمه الله يشير الى ان جعل العلة التي يشبه
السبب فيما آخر لا يترك بعد الاقسين فلوله بجعل هذا القسم وابع الاقسام لم يصح المجموع ستة
خمس وهو قد ذكر ان الاقسام ستة ولهذا لم يذكر بقوله وكذا العلة التي تشبه السبب لا ذكر في السابق
وكذا عقد الاجارة وكل عقد مضى ولكن عند التحقيق يظهر ان هذا القسم راجع الى القسم الثالث وهو العلة
اسما ومعنى لاحكاما ويعلم ذلك ايضا من الامثلة المذكورة في سبب تشابه السبب في القسم الثالث وهو
العلة اسما ومعنى لاحكاما قد يوجد مع مشابهة السبب لاجارة ونحوها وقد يوجد دونها كالبيع المتوفى
ومتا وجد فيه مشابهة السبب بذكر المصنف رحمه الله ههنا نقول وعلة تشبه السبب هو ما يوجد
ركن العلة وتراخي عنه اي ركن العلة وصفه في تراخي حكمه الى وقت وجود الوصف فاذا وجد الوصف
اتصل بالاصل حكمه لاي تصد الوصف بالاصل مع الحكم بضرار الاصل مع وصفه علة تامة للحكم وكان
قبل وجود الوصف مع العلة حيث ان الاصل هو الموجب للحكم والمؤثر فيه ولهذا ايضا الحكم الى الاصل
دون الوصف اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بغيره وكان الاصل علة معى وان عزم وصفه لكثير تشبه
السبب حيث ان الاصل لا يوجب الحكم لئلا يوجب وصفه الاصل لا يصير مؤثرا تاما بدون وصفه
وهو من شرط بعد وكان الاصل قبل وجود الوصف طريقا الى الحكم فكان تشبيها بالسبب وذكر مثل المضاب
في اول الحول فانه علة لاجاب الزكاة اسماله ووضعه له شرعا ولهذا ايضا الزكاة اليه ومعنى يكون المضاب مؤثرا
في ان هو يوجب الغنى بوجبه لئلا يوجب المحتاجين والاحسان اليهم لاحكام تراخي الحكم عنه اذ الزكاة لا تكون الا بعد
الاتعاجل الحول اذ السبب لا يوجب الزكاة الا بصفة النفاذ كليله يتصل بالاصل المال وحصول النفاذ لا يمكن الا بعد
مدة تغير الاسعار وحصول الذر والنسل وقد قدرا شرع ذلك بالحول حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة
في مال حتى يحول عليه الحول كما تراخي حكم كون المضاب موجب للزكاة في الحال الى عطف النفاذ تشبه المضاب
قبل وجود وصفه وهو النفاذ الاسباب ولو لم يكن متراخيا اليه كان علة غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا

الى ما هو علة حقيقة لكان السبب سببا حقيقيا لكن النفاذ ليس بعلة حقيقة لانه لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح كونه مؤثرا بل المؤثر التام الحال التام في مكان علة مشابهة بالاسباب
ولكن لما كانت العلة اصلا باعتبار وجود اصل المضاب وان تراخي وصفه كان وجوب الزكاة ثابتا
من الاصل او من اول الحول في التقدير وان كان وجوب الاداء متراخيا الى وجود الوصف بعد الحول فجار
تعجيل الزكاة بعد كل المضاب قبل الحول ليصير المؤثر زكاة بعد الحول لا في الحال او قال الشافعي رحمه الله
يصح التعجيل ويقع المؤثر زكاة في الحال لان السبب علة تامة للوجوب وضار كتعجيل الصلوة في
اول الوقت وقال مالك رحمه الله المضاب قبل الحول ليس بعلة بل هو جزء العلة والجزء الآخر
كونه ناميا وضار كعلة ذات وصفين فله يجوز التعجيل قبل الحول اذ تقدم الحكم على اجزى
العلة تقديم على العلة اذ الحكم مضى الى الجزاء الاجبر وكان التعجيل اذ قبل وجود السبب فلا
يصح كتعجيل الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت والتحقق فيما ذكرنا وهو ان العلم
بالاصل والوصف واجب لا يجوز ترك العلم باحدها فلما كان اصل العلة موجودا اجاز التعجيل ولما كان
وصفه معدوما لا يكون المؤثر زكاة في الحال بل يصير زكاة بعد وجود الحول في المال مستند الى وقت
الحول بخلاف المسافر اذا صام والمقيم اذا صلى في اول الوقت حيث يقع المؤثر عن الغرض في الحال
لوجود اصل العلة مع الوصف فان قيل لو لم يجعل المؤثر زكاة في الحال لورد عليه ما ذكره
الكرخي في مختصره والشافعي في اجنبه وصاحب المعاداة في تجليسه وهو العمل بكونه مؤثرا
الى فقير مسلم وضار الفقير غنيا او ارتد والعياذ بالله او مات قبل الحول طرعا في الزكاة اعتبار الوقت
الوضع فلو كان المؤثر زكاة بعد الحول دون حال الاداء لكان ينبغي ان يجب عليه الاعادة في هذه الصور
لان المحل لم يبق مصرفا وقت صيرورته زكاة فلفظ **المال** من كون المؤثر زكاة في اخر الحول
ان ينظر الى وقت تمام الحول الى ما هو وصفه العلة هل هو حاصل ام لا فان كانت حاصلة فالمؤثر
يقع زكاة بعد الحول بطريق الاستناد الى اول الحول وان لم تحصل بقا المؤثر يظل عا وفي
الصورة المذكورة وصفه العلة وهي النفاذ حاصله عند الحول فيستند الى وقت الاداء وقد كان
الفقير محلا حسدا وضارا لا لو اعطى بعد الحول فقير زكاة ثم صار غنيا او مات او ارتد في
وكذا امر من الموت علة للحول من غير ان يصرح اسماله ووضعه له شرعا ومعنى لكونه مؤثرا في الاحكام
لتأخره الى وجود الموت لان المرض لما يصير علة للحول بوصف انضاله بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه لتوقف صيرورته علة كما عا وصفه آخر وهو الاتصال بالموت كزكاة الزكاة على وصف

باطلا

النار فاذا تم بانقضاء الموت به استدركه الى اول المرض فيبطل تبرعه بما زاد على الثلث واذا صح
 كان تبرعه نائلا ان العلة لم يتم موصفا وهذا الى المرض اشبه بالعلل من الضاب لان مخرج العلة
 فيها اكثر واتم من الضاب لانه متراخ حركه الى ما هو حادث به اذ الموت حدث بالمرض بخلاف العلة
 كما حصل بالقتل وان كان المقتول ميتا باجله لانا امرنا باضافة الاحكام الى الاسباب الظاهر والحادث
 ايضا الى اقرب الاسباب ولا سبب سوى المرض هو صالح له لانه يفضي اليه بتركه الآلام وافناء
 الرطوبات فيضاق اليه فكان معنى العلة تاما فيه بخلاف الضاب فان النار ليس بحادث به اذ النار
 اذا حصلت بالجملة وحسن المقرب وكثرة الرغبات وتغير الاسباب والحادث خلق الله تعالى لا يفسد المال
 وكذا التوالد والناسل والورث واليسر حاصل بالضاب بل بالسوء والمرعي والمستفاد فكان
 معنى العلية فيه قاضيا فلما جعل مع ذلك علة يشبه السبب فالمرض في ذلك الجرح خطا علة
 لوجوب الكفارة اسما ومعنى لانه موضوع له ومؤثر فيه لكن تراخي حكمه الى وصف السراية وهو صفة
 منتظمة ثابتة بالجرح لثبوت الموت بالمرض وكان الجرح قبل السراية علة يشبه الاسباب
 لتوقف حكمه على الوصف فقبلها اي قبل السراية بعد الجرح يجوز اذ الكفارة ما اذا كانت
 والاطعام ودينار الصوم لانه اذ بعد وجود السبب لا جاز اذ الزكوة قبل الجرح وكذا علة العلة
 من هذا القسم ان يفرق العلة التي يشبه السبب من حيث انه يخلل بينها وبين الحكم واسطة
 وهي العلة الثانية كالرمق فانه علة للقتل لكن بواسطة ان الرمي علة لتحرك السم ومضيق الهواء
 ووصوله الى المرء ونفوذ فيه وهي علة للجرح الذي هو علة لمخرجه الذي هو علة للموت فهذه الاسباب
 من موجبات الرمي فكان الرمي علة للموت وملك القربى علة للعتق ونشر القربى علة العلة
 لتوسط الملك بينه وبين الحكم فكان الشراء كالطريق الموصل الى العتق فيكون علة يشبه السبب باعتبار
 ان الواسطة من موجبات الشراء فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حادثة بالاولى كانت الاولى
 هي العلة ومن حيث انها لا يخلل الا بالواسطة كانت شبيهة بالسبب والى ذلك ان الشراء
 ههنا علة العتق ان لو اشترى القريب باويا عن الكفارة جاز لقراءة البيعة بجللة العتق بخلاف
 ما لو اشترى الخلف بعنة الكفارة حيث لا يجوز به عنها لان الشراء في هذه المصون شرط
 محض وليس بجللة اذ العتق عند وجود الشرط مضاف الى التعلق السابق وهو قوله ان دخلت
 الدار فانت حر فلم يفرق بين الكفارة بها هو علة العتق قولي والتركيب من هذا القسم
 من قبيل علة يشبه السبب لانه يفضي علة العلة عند ان يفسد حتى يفسد بوجوه ظاهريه

الآلام
 القربى
 الواسطة كالصنف
 لها وكان على معنى
 السبب مثل تركي
 القربى فانه على معنى

فلم يفرق بين

الركن

شبه

شبهود التزكية عند الرجوع بعد الرجوع اذ الموجب للحكم بالرجوع شهادة شهود التزكية
 الشهادة لا يكون موجبة بدون التزكية فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية
 اضافة الى الشهادة ايضا فاني الفرقتين رجوع كان ضامنا للدية وقيل المزكون ايضا
 شيئا لانهم اثنوا على الشهود خير افضاروا كشهود الاحسان فليس التزكية على الشهادة
 اذ القاض لا يعجل بالشهادة بدون التزكية فصار لمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحسان
 لانه شرط محقق فان قبل الشهادة ليست بحلة للقتل لانها لم يوضع ولهذا لا يجب
 القصاص على الشهود بالرجوع بعد استيفائه وكذا التزكية ليست موضوعية لعلية
 الشهادة فلا يكونان منزلة العلوية بل بمنزلة السبب المحض لخلل فعل المختار بينهما
 وبين الحكم وهو القتل بمباشرة الولى الحاصلة بحكم الحاكم فكيف يجوز التزكية من قبل العلة
 التي يشبه السبب فليس احكام الحاكم بعد الشهادة جبري فلا يمكن اضافة الحكم اليه ومباشرة
 الولى حاصلة بحكمه فلا يمكن اضافة الحكم اليها ايضا فيضاف الى الشهادة فيكون بمنزلة المحقق
 شرعا والتزكية معاملة للشهادة فيكون لعلة فاستقام جعلها من هذا القبيل قالوا علة حكا
ومعنى اليقوله وعلة اسما وحكا معنى اقل وعلة حكا ومعنى لا تساهدا اشارة الى القسم الخامس
 من اقسام العلة ان جعلنا القسم الرابع هو العلة التي يشبه السبب كما يشير اليه كلام المصنف رحمه الله
 والا يكون هذا رابع الا قسمه وذكر مثل اخر الوصف وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين فانه علة
 معنى لانه مؤثر وحكا لان الحكم يوجد عند الوصف الاول وان كان مشاركا له في التأثير لكن الحكم
 لم يوجد عند فترجح الثاني علة لوجود الحكم عنده فيضاق اليه في الحق الاخرى السفينة والقدر
 الاخرى السكر وانما شرط كون كل واحد منها مؤثرا اذ لو كان المؤثر احدهما فقط لكان هو العلة
 ولا يدخل الوصف الاخر فلا يكون علة ذات وصفين فلا بد ان يكون التأثير مضافا اليه بان يكون
 المجموع علة تامة والوصف الاخر لا يسمى علة اسما لان العلوية تثبت بها فلا يسمى بذكر احدها
 وذكر مثل القرابة والملك فانها وصفان جعلاه علة للعتق بوصف الاجتماع اذ الملك بدون
 القرابة والقرابة بدون الملك ليس بعلة له واليه الاشارة بقوله عليه السلام من ذرأ رحم محرم منه عتق
 عليه حيث اعتبر الملك مع القرابة وكلاهما مؤثر في العتق اما القرابة فليكون
العتق ضله والقرابة مؤثرا في الجباها اذ الرق موجب لقطعها لاستلزامه ذلك والاهانة
 فوجب صيانة هذه القرابة عنها ولهذا اصابها الشرع عزاء في الرقين وهو النكاح احرار اعطى

ملك

فمن اعلاها اول وكذا الملك موثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على المولى والنفقة
وجوبها بطريق الصلة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما كان المجموع علة وجوب
لان تكون القرابة علة والملك شرط لا هو مذهبنا في افعى حكمه واذا ثبت الحكم يضاف الى اخر
الوصفين وجودا فلا تخلو ما ان يكون اخرها وجود الملك والقرابة فان كان اخرها الملك كان
القرابة ساقية عليه والملك متاخرا عنها يضاف العتق الى الملك دون القرابة فانه هو الخبر
الاخر للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء فلو اشترى قريبا
بنية الكفارة صح عنها اذ نية الكفارة يعتبر عند العتاق النية عند الشراء العتق مضاف
اليه حتى صح صار المشتري معتقا وله هذا قال العلوي ومحمد رحمه الله عليه في الرجلين
اشترى قريبا احدهما عتق على قربه ويضمن لشريكه نصف قيمته ان كان موسرا لانه ابطال بضميمة
بالاعتاق لان شري القربى عتاق وضار كلوا عتقا احدهما بضميمة وقال ابو حنيفة في رجل اشترى
لا يضمن لان الاجنبى شارك القربى في عتقه وهو اشترى فيكون راضيا بفساد بضميمة
فلا يضمنه كذا وان لم يبا عتاق بضميمة صريحا فهذا اذا اشترى به معا فاما لو اشترى الاجنبى
النصف ثم القربى المصغر الاخر بضميمة لا اتفاق لانه لم يشاركه في الشراء فلا يكون راضيا بفساد
بضميمة ولا يختلف الجواب بين العلم وعمية في ظاهر الرواية عزى حنفية رضي الله عنه لان الحكم
يؤثر على السبب ولا يعتبر الجهل كذا لو قال لغيري كل هذا الطعام وهو مملوك ولا امر ولا يعلم
الا امر بملكه فملكه المأمور فليس للأمر ان يضمنه شيئا وان لم يعلم انه مملوك في رواية الحسن
عزى حنفية رضي الله عنه انه فصل بين ما اذا كان الشريك عالما بالقرابة وبين ما اذا لم يكن عالما بها
في الغان وعدمه لان رضاه انما يتحقق بالعلم ولا يتحقق دون واست لو تأخر القرابة
عن الملك اضيف العتق الى القرابة دون الملك كونهما اخرها وجودا كالوورث اثنان عبد المجمل
الشعب او اشترى به ثم ادعا احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة بضميمة لان القرابة هي آخر
الوصفين وجودا وقد حصلت بصنعة وهو عوقبه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعى معتقا
ولم يشاركه صاحبه فيه فيضمن بضميمة حكاه ما اذا شهد واحد ثم واحد لان الحكم الى
الاشارة الاخيرة بل الى المجموع فايتهما رجع يضمن المصنف اذ الحكم بضميمة بالمجموع لا ينافي
بالفضاء وهو يقع بهما معا فلا اعتبار بالمقدم في الادارة قوله وللاولاد والوصيين الا
من وصفي علة ذات وصفين شبهة العلة لوجود احد ركني العلة وهو موثر في الحكم ايضا فيمكن

فيضمن

ملك

ان يجعل من قبيل العلة التي هي معنى وان لم يكن علة اسما وحكما فيكون قسما آخر فيجعل
ان لم يجعل العلة التي هي معنى السبب قسما اخر وحكما اصله ان كل حكم متعلق بوصفين موثر
لا يتم لصاحب العلة الا بها فلا واحد منها شبهة العلة حتى قلنا ان الحبس بانقاده او القدر
بانقاده محرم لربوا النسيئة لانها مشبهة الفضل فيثبت شبهة العلة اذ الشبهة في باب الربوا
ما نفع كالحقيقة حتى فسد البيع مجازفة في متحد الحبس لاحتمال الربوا وفيه خلافا لشافعي رحمه الله
وقد عرف في موضعه قال وعلة اسما وحكما لا معنى كلسف الى قوله واما الشرط الاول
وعله اسما وحكما لا معنى هذا الشارة الى القسم السادس من اقسام العلة وذكر مثل السفر والمرض
فانها علتان للرخصة اسما لان الرخصة يضاف اليها شرعا يقال رخصة السفر والمرض لا افطار
وحكما لان الرخصة تثبت بمقتضىها لا معنى لانها ليسا موثرين في ايجاب الرخصة لذاتيهما بل
لقيامهما مقام المشقة المؤثرة في الحقيقة وكذا النوم علة للحادث اسما لاضافته اليه وحكما
لالتصا له لا معنى لانه ليس موثر لذاته بل لقيامه مقام استرخا المفاصل المؤثرة في خروج الحبس
غير ان المرض والنوم متوغل فيهما هو سبب المشقة والحادث اقيم مقامهما ايم مقام المشقة والحادث
وما لم يكن سببا لهما لم يقيم مقامهما وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال لانا
اقيم المرض والنوم مقام المشقة والحادث باعتبار كونها مظنة كان ينبغي ان يدار الحكم على نفس
المرض والنوم كادير الحكم على نفس السفر فلم يفرق بين النوم مضطجحا وقايتها والمرض المضعف
وغير تقرير الجواب ان النوم متنوع نوع يظنه لخروج الحبس وهو النوم مضطجحا او نكيا
لان سبب استرخا المفاصل كذا وان سبب اليقظة فلا يعبر عن خروج شئ عادة وانما عادة
كالمتيقن ونوع هو ليس مظنة له كالنوم قايتها او قاعدا لان بعض الاستسكان باق فلم يتم استرخا
فلا يحسن رخصة عادة فلا يترك المتيقن بالمشكوك وكذا المرض متنوع نوع ينفع الصوم بالامراض
البطيفية ونوع يضره كالامراض الصغرى وفيها هو سبب القدر يكون مرضا واما الاقل فخلافا للسفر
فانه غير متنوع لان فضل السفر لا يعبر عن المشقة اذ السفر قسوة من النادر وكذا الاستحداث ملك
الرقبة الموكلة بالبدعة لوجوب الاستبراء اسما لانه اضيف اليه وحكما لانه ثبت بمقتضى
بلا معنى لانه غير موثر فيه بذاته بل لقيامه مقام شغل الرحم بها كونه وحاصل ان المؤثر
في وجوب الاستبراء حقيقة الشغل من غير ازالة الرحم عن الشغل صيانة للمياه المحترمة عن الاختلاط
والاستبراء عن الاستبراء وذكر عند حنفية الشغل او توهيمه قوله ذكر امر مبطر فيدار الحكم

الاقسام
خامس

في السفر

على دليله وهو التمكن من الوطى وهو ثبت بالملك واليد قولا وهو اقامة الشيء مقام
 في الاصل نوعان احدهما ايراد النوعين اقامة السبب مقام المدعى والثاني اقامة الدليل مقام
 المدعى لثلاثة معان اما دفع الجرح كالسفر والمرضا فاما مقام المشتقة لدفع الجرح في الوقوف
 على حقيقة المشتقة وهما سببان دايمان لها فاقبها مقامها بتيسير والتمسك بالاحتياط كما اقيم النوع
 مقام الحدث لما ذكرنا والتفاد الخفاين مقام الانزال لانه سبب ونفسه بتغيير غير بصير وقد
 يخفى لثلاثة مقام مقام حاسطا وكما في تحريم الدواعي في الحرامات والعبادات هذان في اقامة
 السبب للداعي مقام المدعى والى العجز عن الوقوف على حقيقة المدعى كالاجابة عن المحبة
 والعداوة اقيم مقام حقيقة المحبة والعداوة في قوله لامراته ان كنت تحبيني او تبغضيني
 فانت كذا لانه حقيقة المحبة والبغض لا يمكن الوقوف عليها لكونها من الامور الباطنية فلا يمكن
 العلم الا بالاجابة عن حجة فاقبها خبرها الذي دليل مقامها اذا اللسان يترجمان القولان الكلام
 لغير القواد وانما جعل اللسان على القواد دليل فيقبل قولها كاذبا حتى العدة والحيف وكذا ما يقبل
 قولها لا في حق ضربتها حتى لو علمت طلاقها وطلاق ضربتها لمحبته او عداوتها او لمشي لا يعرف الا من جملتها
 فاجرت بذلك مطلق هي دون ضربتها لانها شاهدة في حق ضربتها وهي متعينة فلا يقبل قولها في حقها
 وكذا اقامة الطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق في قبيل اقامة الدليل مقام المدعى للعجز وذكر ان
 الاصل في الطلاق هو الخطر والاباحة الحاجة الملائمة ولكن الحاجة امر باطن لا يمكن الوقوف عليه فاقبم
 دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجد الرغبة فيها وهو الطهر مقام الحاجة والفرق بين
 السبب الداعي الذي اقيم مقام السبب الدليل الذي اقيم مقام الدلول ان السبب مقدم على السبب وجودا
 ومتوقف وجود السبب عليه واما الدليل فلا يلزم كونه مقدما على الدلول وجودا ولا متوقف
 وجود الدلول عليه بل قد يكون وجود الدلول سابقا على وجود الدليل لا يبرر ان العالم دليل على
 وجود الصانع ولا شك ان وجود الصانع مقدم عليه وغير متوقف على وجوده لان الصانع قد قدم
 والعالم حادث واعتبر ذكر ايضا في السور المرفوعة المشتقة حاصلة بها موقوفة عليه فيكون
 وجودها متقدما عليها فكان في قبيل اقامة السبب الداعي مقام مستببه بخلاف الجرح المحبة
 والبغض فانه متاخر عن وجودها اذا الجرح يقتضي سابقا المحبة عنه ولا متوقف وجود المحبة على الجرح
 فكان في قبيل اقامة الدليل مقام مدلوله واعتبر هذا المعنى في جميع الاقسام والفرق بين دفع
 الجرح والعجز ان في العجز لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كما محبة فان وقوف الجرح عليها محال فالعجز داعم

اقامة الشيء مقام غيره نوعان

لثلاثة

في حقها

وهو متوقف

الى اقامة الجرح عنها مقامها واما دفع الجرح وهو المشتقة في السفر والانزال في الدار
 المتناهي في الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة الحكم اليها جرح خفايا قال واما الشرط
 فهو خمسة الى قوله والما يعرف الشرط اقول لما ذكر في بيان العلة واقسامها شرعا في بيان الشرط
 واقسامه فقلا اما الشرط اير ما ينطلق عليه اسم الشرط فهو خمسة بالاستقراء شرط محض وشرطي
 مع العلة وشرط حكم السبب وشرط اسما لا حكما وشرط علامة استدل الجرح فهو ما يمنع به
 وجود العلة شرعا بعد وجودها صورة فان التعليق عندنا يمنع العلة عن الانقضاء قبل وجود
 الشرط فان قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق وهو موجود بصورة فاذا اقراره الشرط وهو دخول الدار
 مثلا امتنع وجودها شرعا فاذا وجد الشرط وجدت العلة واعتبر شرعا اذا المعلق عند وجود الشرط
 كما لا يخفى وبصير الوجود اير وجود الحكم مضافا اليه اير الى الشرط دون الوجوب واحترزه هو به عن العلة
 فان وجوب الحكم مضاف اليها فان وقوع الطلاق بعد وجود الشرط في قولنا دخلت الدار فانت طالق في الثاني
 لا يدخل الدار اذا لا تاثير له في الوجوب اذ لا في الشرط انت طالق لما وقع الطلاق به ولكن اطلاق وجوبه
 وهو المعنى وهو امتناع العلة بالشرط والوجود عندنا لا يربط بشرط كشرط لا في الشيء وحقيقته لا يفكر
 عنه حتى ان اركان العبادات والمعاملات ينعدم بعدم شرطها لانه الشرط يدور على ما في عدم الشرط
 بعونه وان وجد اركانها في صلوة مع وجود اركانها لعدم شرطها من النية والطهارة والارتيقا
 وغيرها وينعدم النكاح مع وجود ركنه في الاجابة والقبول بعدم شرطه وهو الشهود وقالوا لا ينظر
 العبادات والثاني نظير للمعاملات وكذا النقص في النازل لا حكم له فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بالشرع
 وذكر ان نفس وجوب العبادات متعلق باسبابها ووجوب اداها بالخطاب لئلا يترك الاداء
 فاذا لم يعلم لا يلزمه شيء من الرابع مع وجود الاسباب والخطاب لغرض الشرط وهو العلم بالخطاب
 وكانت الاسباب والخطابات معدومة لعدم الشرط وجعل كان النقص غير نازل في حقه قبل علمه حتى
 لو لم يعلم بوجوب العبادات الا بعد مضى زمان لا يلزمه قضاء شيء منها بخلاف ما لو اسلم في دار
 الاسلام حيث يلزمه الشرائع والوصايا بالفتوات وان لم يعلم بالخطاب الا بعد زمان لا يشيوع
 العلم دار الاسلام اقيم مقام العلم به لا بفلا علم فلا يحذر بالجهل فاما في دار الحرب فدار جهل
 فلم يوجد في حقه حقيقة العلم ولا ما نفق مقامها قال واما يعرف الشرط بصيغته التي قوله
 وشرط حكم العلة اقول الشرط اما حقيقة كاشهادة للنكاح والوصو للصلوة او جعلي كدخول
 الدار وعين واما يعرف لكر بصيغته الشرط كدخول حرز الشرط عليه بخوان دخلت الدار فانت طالق او بدالة الشرط

نوعان

وهو متوقف
 معناه في الوجوب
 وهو العلم بالخطاب
 في وجوب الاداء
 علم المطلق بالخطاب

كالوصف في غير المعين نحو المرأة التي تزوجها طالق وقط لا ينفك صيغة الشرط عن معناه يعني كل ما
صيغة الشرط تحقق معناه اذ الحقيقة لا يفعل عن مستاء وهذا مختار ستمسلا لامة وفي الاسلام
رحمها منه وتابعها المصنف رحمه الله وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره من المتأخرين وصحوا ان الشرط
ان صيغة الشرط قد تخلو عن معناه الشرط اذ اخرج مخرج غائب العادة والعرف لا يخرج الشرط
كقولهم نكحنا فتوههم ان علمه فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان
انما يكاتب عبده اذ علم فيه خيرا الا ان علم الخيرية شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة وكذا
يجوز الكتابة بدون ان يعلم فيه خيرا فلو كان شرطا لما جاز بدونه وكذا الشرط في آية الطلاق وهو قوله
تعدون منكم طلاقا ان ينكمه المحصنات المومنات فتمت ملكت ايمانكم من فتيانكم
المومنات فان هذا الشرط مذكور على سبيل غائب العادة فان غالب العادة ان الانسان لا يتزوج
الا ما لا اخذ عدم الاستطاعة على تزويج الحر اذ ليس مذكور على سبيل الشرط حقيقة ولهذا
جاز تزويج الامة عندنا مع القدرة على نكاح الحرية فلو كان شرطا لحقيقة للمجاز له ذكر وكذا الشرط
في قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تنكحوا من الصلوات ان خفتن ان يفعلنكم الا انه مذكور على سبيل غائب
العادة فان عامة اسفار المومنين في ذلك الزمان لم يكن تجلوع خوف العدو لا انه شرط حقيقة
بدله جواز القصر حاله الا من بالاجماع فلو كان شرطا لحقيقة لما جاز بدون خوف فقد تحقق في هذه
المواضع صيغة الشرط ولم يتحقق معناه فقولوا الجواب عن الاستدلال بهذه الايات من
جانب شمس الامة وفي الاسلام ومن تابعها ان يقال ان جواز الكتابة غير معلنة بالشرط
بل استحبابا معلنة به اذ الامر وهو قوله فكاتبوههم ان علمه فيهم خيرا لا استحباب دون
الرجوع بدليل سياق الآية وهو ما بعده وهو قوله تعالى وانهم كمال الله الملائكة فانه
للندب دون الوجوب اذ ايتى الزكاة للمكاتبين ليس بحتم فكذلك الاصل في الكلام
لا نظام ولا متساق والحقيقة قد يترك بدلالة السياق وهذا ان عقد الكتابة امر متباح
غير متعلق بشرط لانه تصرف في ملكه فمجاز مطلقا وان لم يعلم في العبد خيرا ولكن لا يستحب
ذلك الا بعد العلم بالخيرية بان يعلم المولى انه اذا اعتقه لا يضر بالمسلمين فتعلق استحباب
الكتابة على الشرط المذكور في السفر فلهذا يوجب الاستحباب لا يترك الشرط وهو العلم بالخيرية ومقدم
بعد منه فلم ينفك صيغة الشرط عن معناه وهذا الاستدلال بحث اذ القرآن في الذم
لا يوجب القرآن في الحكم فلا يلزم من كون الامر بالايثار الخير الوجوب كون الامر بالكتابة

اذا علم فيه خيرا ايضا الخير الوجوب وقد جاز في الحديث بعفرا امر امر للوجوب وبعضها
لغيره نحو قوله تعالى لم يضربوه ولا ينفك صلوته فليضرب وليتوضا وليبسن على صلوته
فان النية الواجب بل الاستيناف افضل مع كون الوضوء واجبا وكذا الاضراف ليس
وكذا الاستحباب تزويج الامة متعلق بعدم قدره نكاح الحرية في آية الطلاق
جوازه فلا تستحب بدون الشرط المذكور فكان الشرط على حقيقة غير منكرة عن معناه وكذا
اشار المصنف رحمه الله بقوله والامتنان بالايثار الاستحباب متعلق بالشرط المذكور في آية التبيين
اي آية كاتوههم ان علمه فيهم خيرا واية الطلاق وكذا الشرط في قوله فليس عليكم جناح ان
تنكحوا من الصلوات ان خفتن شرط على الحقيقة لانه مذكور على وفاق العادة فان المراد من
القصر المذكور في الآية وقصر الاحوال لا قصر الذات وقصر الاجوال ان يقصر عن بعض اوصاف
الصلوة كالاداء ركبا على الدابة بالاسلحة والاقصاء في القدرة واليسير وتخفيف الركوع
والسجود بدليل سياق الآية وهو قوله تعدوا ان خفتن وجلا او ركبا ان ارادكم
وراكبين بالايثار فاذا امنتم اراذ ان الخوف فاذا ركوا الله ارضوا لكم فعلق الامتنان
بالخوف في هذه الآية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو الذي في الآية الاخر اذ القدران كلام
واحد يفسر بعضه بعضا وقال تعالى فاذا اطمانتم ارا منتم من العدو فاقبوا الصلوة
اي اطلبوا الاركان على حسب ما يلزم حال الحضر وقصر الاحوال متعلق بحقيقة الخوف على النفس
السفر فكان الشرط على حقيقة فلم ينفك صيغة الشرط عن معناه فلم يستقم استدلال
المخالفين بهذه الايات وهذا هو الذي ذكره القاضي ابو زيد لانه لما ذكر النقد لم يلزم من الكلام
الله تعالى في هذه الآية حقيقة الشرط عن معناه المحقق والمجازي وكلام الله منزلة عن الغاية
وللقاضي ان يزيد ان يقول قد وجد كلام الله تعالى شرطا خرج عن مخرج الخالية باتفاق بيننا
وبينكم كما في قوله تعالى وربا بكم اللاتي في جواركم وان خفتن ان لا يقيم حدود الله وغير ذلك
مما هو خارج مخرج العادة دون الشرط وليس هناك الغاية فكذلك هنا قوله فكذلك الاستدلال بالشرط
لا ينفك عن مدلولها اذ الدلالة كالعبارة في حق ثبات الحكم فيعتبر دالة الشرط بصرح
الشرط في عدم جواز انفكاك مدلولها عنها وذلك مثل قوله الرجل المرأة التي تزوجها فهي
طالق او قال لنسأله المرأة التي دخلت الدار من سائر طالق هذا الكلام بمعنى التعليق
يصح الشرط لانه لو وقع الوصف في النكحة فان التزويج والدخول دخل على امرأة غير

الشرط
عن مدلوله
حقيقة الشرط
معناه فكذلك
الشرط

१०५

فأخبروا ولواتي
الشرط صريحا في
الوصف من ان في
الحضرة محمد
العليه السلام

4 Cal!

4.

والعلم
 ما اذا استقر الخ
 من علمه اذ ان
 به الروح والعلم
 كحقيقته الخ
 يكون العلم
 من ربه لا يحد
 جعل الروح
 العلم لا يحد

والشرط في المهر

لم يكن الشرط حكم العلة يعني الا صفة الحكم ان يكون الى العلة خلفا عنها للضرورة
فاذا كانت العلة صالحة لاصافة الحكم اليها لم يبق للشرط اعتبار اذا لا اعتبار للمخلف عنه
امكان العار بالاصرفه لم يكن الشرط حذفاً من العلة لعدم كونه خلف عنها ولهذا
ابر اصل العلة اذا كانت صالحة لا تصافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط قلنا سقوط الشرط
والتميز اذا رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة وصورة ما اذا شهد عدلان على ان المولى
علق عتق عبده او طلاق زوجته قبل الدخول بدخول المداين فها شاهد اليمين بشر
اخران بان العبد او المرأة قد دخل المداين فها شاهد الشرط فحكم القاضي بالعتق او الطلاق
ثم رجح الفرقان بعد الحكم جميعاً فضاء ما اداه الزوج الى المرأة وهو نصف المهر وضمن العبد
على شهود اليمين وهو شهود التعلق خاصة لانهم شهود العلة فان علة العتق والطلاق قول
المولى والزوج انت حر وانت طالق وهم ثبتوا ذلك ولو لم يصححوا لاضافة الضمان اليهم فحجج الضمان
عليهم لتقديرهم بالشهادة دون شهود الشرط ولما سمي شهود التعلق شهود العلة وان لم يكن
المعلق بالشرط عليه قبل وجود الشرط على اصلنا **اقول** باعتبار ان المعلق بعد ان يصير له
تسمية للشيء باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان الفرقين كما شهدوا وقضى القاضي فثبت
للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط في زعمهم فصار تعلق حقيقة فصحة تسميتهم شهود العلة
هذا اذا رجح الفرقان جميعاً او رجح شهود اليمين خاصة **اقول** اذا رجح شهود الشرط خاصة
هل يجب الضمان عليهم ام لا ففيه اختلاف في المشايخ واختار ستمسك الامة انه لا ضمان عليهم قياساً على
الاحصان اذا رجحوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب الضمان على شهود الاحصان وكذا على شهود
الشرط والجامع ان الدخول ليس بسبب بل هو واسطة وجود اليمين كالاحصان ليس بسبب بل هو واسطة
بل بوجود الزنا واختار ستمسك الامة انه يجب الضمان عليهم لان شهود الشرط انما لم يجب الضمان عليهم اذا رجح
الفرقان لصلح العلة لاضافة الحكم اليها فاما ههنا فليست بصالحة لذلك لعدم التقدي
منهم فانهم لم يرجعوا عن الشهادة فيضاف الضمان الي شهود الشرط لوجود التقدي منهم بالشهادة الكاذبة اذ
لشرط مقام العلة عند تعدد الاضافة الى العلة وهذا بخلاف شهود الاحصان فانهم صاحب
علة محضة ليس فيها معنى العلة بوجه فله خلف عن العلة عند عدم صلح جنتها الحكم فاما
الشرط فصالحه للخليفة كما ترى **وقول** وكذا شهود السبب والعلة اذا اجتمعاً سقط حكم
السبب يعني كما سقط اعتبار الشرط عند صلح جنة العلة لاضافة الحكم اليها وكذا سقط اعتبار السبب
اذا اجتمع مع العلة وقد امكن اضافة الحكم الى العلة اذا ادرج اضافة الحكم الى العلة لانها موثقة

والشرط في المهر

بها واسطة والسبب مؤثر ولهذا قلنا اذا اجتمع شهود العلة والسبب اضيف الحكم الي شهود
العلة وسقط اعتبار شهود السبب وذكر شهود التخييم والاختيار اذا اجتمعوا كما اذا شهد شاهدان
ان الزوج خبر امراته قبل الدخول بها فقال لها اختاري نفسك في المجلس العلة في قولهم ان شهود التخييم وشهد
اخران بان المرأة قد اختارت نفسها في ذلك المجلس فقولا ستمسك الاختيار فقط في التخييم بوقوع الطلاق
لترجح الفرقان عن الشهادة فضاء نصف المهر على شهود الاختيار خاصة لانهم شهود العلة اذا اطلعت
انما ثبتت بالاختيار فحكم ثبتت بامانة لزوم المهر وهو صالحون لاضافة الضمان لتقديرهم بالشهادة الكاذبة
ولا يجب الضمان على شهود التخييم لان التخييم سبب مفضل الى الطلاق فكان الحكم مضافاً الى ما بشرت العلة
دون سبب كالم يفتي شهود الشرط اذا رجح شهود التخييم خاصة فحسد جرح الضمان عليهم لعدم صلاحية
العلة لاضافة الحكم لعدم التقدي وشهود الاختيار فانهم يرجحون عن شهادتهم فيضاني الحكم الى سبب
لوجود التعدد في شهوده كما عرف في شهود الشرط فلا جاز ان الاصل في اضافة الحكم الى العلة اذا كانت صالحة
دون شرط قلنا اذا اختلف وفي الميعة في البكر مع الخاف ان الواقع اسقط نفسه في البكر فقد
وقال في الواقع بل سقط فيه بغير اختياره كان القول قول الخاف استحسننا ان لا ينافي الخاف بتمسك
بها هو الاصل فانه يدعي كون العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وينكر كون الشرط معنى العلة خلفا
عنها وقطع الاضافة عنه فهو متمسك بالاصل والقول في الدعوى قول المتمسك بالاصل وسقط خلفه
كالمتمسك بالبراءة الاصلية والمتمسك بشغل الذمة بالدين والقياس ان يكون القول قول الميت
لانه ايضا متمسك بالاصل وهو ان العاقل ان المسلم العاقل لا يقصد هلاك نفسه بالقائها
في تمسك البكر فالظاهر انه واقع بغير قصد والقول في الدعوى لمن شهد له الظاهر واما
جعلنا هذا قياساً ولا ولا استحسننا مع ان المتمسك بالموصية متمسك بالظاهر والاصل
لان الاول خفي واثره قوي وهذا جلي واثره ضعيف بيان ذلك ان الترجيح عند الخناق في اصحابنا
بالقصة اذا اختلفا للمعان دون الصورة والظاهر ان كان مدعي للقصة صورة لكنه متمسك
للضمان معنى فصار كالمودع اذا اقل رددت الودعة والولي يدعي الضمان مع متمسك بالسقوط
صورة وهذا بخلافه اذا ادعى الجراح بان المجرع مات سبب اخر غير الجرح والولي متمسك
الموت سبب اخر حيث يكون القول للمولى دون الجراح لانه لا يجرع صاحب علة ولا اضدان
يضاني الحكم الى العلة فهو متمسك بالاصل فيضاني الموت الى سبب الظاهر وهو الجرح السابق
ولا يصدق اضافة الى سبب اخر موهوم اذا الموهوم لا يجرع المجرع قطعاً **وقول** فاما التقاضي

معاً لا محذور

ظاهره رباطا بشهود الزور الى اخره الاصل عندنا حسنه من حيث ان كل شيء قضي به القاضي في الظاهر
 بتحريم او باحلال فهو الباطن كذا وان كان بشهادة الزور لان القاضي بنى القضاة على دليل شرعي
 وامر الحارثي فوجب صون قضاة عن البطلان ونصحهم بما امكن في ثبات المسألة وبه
 سابقا على القضاة فنجبا ثباته بطريق الافتضاء صونا للقضاة عن البطلان بمقدار الامكان
 وقالوا تنفذ ظاهرا لا باطنا اذا كان بشهادة الزور لان صحة القضاة بالحجة وهي باطله في الحقيقة
 تكون كذا ولو كان الباطن الظاهر دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في حق وجوب العاظم اذ لو
 تنفذ القضاة حقيقته في الباطن والخلاف فيما اذا كان الدعي بسبب معين كالنكاح والطلاق
 والبيع والشراء والامانة والرد بالعيب والسبب في الهبة والصدقة عنه روايتان وانما
 اذا كان القضاة بشهادة الزور في الاملاك المسئلة فانه لا تنفذ باطنا بالاتفاق واذا ثبت هذا
 فيقول رجل قيد عبد ثم حلف ان لم يكن قيدا هذا العبد رطلين فهو حر شرط ايضا ان حلف
 احد فهو حر فشهد شاهدان قيدا ليس برطلين بل هو اقل من ذلك في حكم القاضي فحقه
 لوجود شرط العتق اذا التعلق بالموجود فنجيز ثم حلف عن القيد ووزنه فاذا هو رطلين
 وظاهرهما شهدا بالزور فانهما يضمنان قيمة للمولى عندنا حسنه من حيث انهما قد يباعا على
 القضاة بشهادة الزور تنفذ عنده ظاهرا وباطنا فثبت العتق بشهادتهما قبل الحل
 لوجود شرطه ولا يثبت العتق بالحلف واذا ثبت العتق بشهادتهما قبل الحل وقد طرأ انهما
 شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد قولهم وهذان الشاهدان وان اثبتا شرط
العتق جوازا عما قال سلمنا ان القضاة تنفذ ظاهرا وباطنا لكن هذا ان الشاهدان
 اثبتا شرط العتق وهو كونه القيد اقل من رطلين زورا لا علة للعتق فكان ينبغي ان لا
 يضمنان لان الحكم يضاف الى العلة وهو يمين المولى لا الى شهود الشرط فلا ينعقد الشرط
 كما مر في شهود اليمين والشرط بغير الجواز انما وان اثبتا شرط العتق لغير هذا
 الشرط في معنى العلة فربحت ان يمين المولى الذي هو علة الحكم لا يصلح لاصافة الحكم لان المولى يمينه
 تصرف في خالص حقه وكان تصرفه مباحا فلا يصلح سبب لضان العدوان لكونه من صفته المتعدى
 عنه وكذا العلة القريبة للعتق قضاة القاضي وهو ايضا لا يصلح للضان لكونه غير متعدي فانه
 قضاة مباحا على شهادته شاهد فاذ لم يصلح العلة لاصافة الحكم اليها جعل الشرط خلفا عنها
 لاصافة الحكم اليها كعرف لثبوت صفة التعدي فيه بالشهادة الباطلة فيصالح سببا للضان بخلاف وجوب

شهود اليمين والشرط حيث يجب لضان على شهود اليمين ولم يجعل الشرط خلفا عن العلة
 لانا بحاج كلفة العتق وهو قول المولى ان كان كذا فهو حر بالزور يصلح لضان العدوان
 لثبوت صفة التعدي في شهادتهما فالعلة صالحة لاصافة لضان اليها فلا حاجة الى
 اضافة الحكم الى الشرط فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة وكان ينبغي ان يذكر في هذا
 المسئلة فيما سبق من المسائل في قبل ما سلم الشرط عن معارضة العلة الصالحة لاصافة الحكم
 اليها وانما اخرها الى ههنا لبيان الفرق بينها وبين مسألة شهود اليمين والشرط وعندها
 لا يضمنان لان القضاة بشهادة الزور لا سفذة الباطن وكان العتق حاصله لحل القيد لا بوجود
 الشرط الا ان يشهدا به زورا فلم يجعل لضان عليها حصول العتق بشهادتهما في الحقيقة بل جعل
 مع يمين المولى قالوا في حكم السبب الى قوله وشرط اسما لا حكما اقول وشرط في حكم السبب
 هذا اشارة الى القسم الثالث من اقسام الشرط وهو الشرط الذي في حكم السبب بان يعتزض عليه
 ففعل مختار غير منسوب اليه ايمر غير ان يكون ففعل المختار مضاف الى ذكر الشرط ويذكر ان الشرط
 سابقا على ذلك الفعل احرر بقوله فعل مختار عما لو اعترض عليه ففعل غير مختار كالفعل الطسقي
 كسبلان المايعة في مسألة الزرق فانه حسن لا يكون من هذا القسم واحرر بقوله غير منسوب المعنى المعنى
 ذلك الفعل كالقائد والسائق فيسبب اليها فعل البداية فانه حسن لا يكون من هذا القسم واحرر بقوله
 ان يكون سابقا عليه عما لو كان متاخرا مثل تخلف الطلاق بدخول الدار مثلا فانه اعترض عليه
 ففعل مختار غير منسوب الى الشرط ههنا متاخر عن العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن
 معنى السببية اذ السبب ما يعقد على العلة اما اذا كان سابقا على الفعل الاختياري
 فيكون معنى السبب وذلك كما اذا حلف قيد عبد غير حلي ابق لا يضر الحال قيمة العبد لمولاه
 لان حل قيد العبد ازالة الممانعة عن الاباق اذ القيد كان مانعا عن الاباق فكان الحل ازالة الممانعة
 فكان شرطه الحصة كالحرف في شق الزرق لكن هذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي
 هو علة التلف فلم يتمم شرطه بل كان شرطا مشابها بالسبب فربحت ان تقدم وجوده
 لا يخلو عن معنى الافتضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي بخلاف ما لو
 تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورته متوقف على الشرط
 فلذلك تمحض شرطا لا يكون فيه معنى السبب الحقيقي باعتبار كونه مفضيا الى الشيء لا بد من كونه
 سابقا عليه والشرط الحقيقي ههنا متاخر وجوده عن وجود صورته العلة وان كان متقدما

عدم
 بله الحكم

من شروط الشرط

اذ السبب

علم ان عقادها علة كاذبة التعريفات ثم هي من اهل القيد وان شابه السبب لكنه سابه السبب
 المحقق الذي ليس فيه معنى العلة اذا السبب الذي هو معنى العلة مضاف اليه كالقود والسوق
 وهما قد اعترضا على الشرط الذي هو المحل فخل مختار غير مضاف اليه فان الباقي الذي هو علة التلف
 حادث باختيار صحيح هو اختيار العبد الباقي فانسقط عن الشرط فوجه وكان التلف مضافا الى
 ما اعترضا على العلة وهو الباقي دون ما سبق من الشرط الذي هو معنى حكم السبب وهو محل القيد فلا يجب
 الفان علم الحال وكذا لو فتح باب القفص حتى طار الطير على فوه او فتح باب الاصطبل حتى نزل الدابة
 لا يغني ذلك لو فتح باب القفص الفاتح شيئا لان فتح الباب شرط لانه اذا ناله لم ينج عن الطيران والتلف
 لكنه حكم السبب لمقدمه علة التلف وقد اعترضا على فعل مختار غير منسوب اليه فان
 طيران الطير ونزول الدابة بقوتها لا بفعل الفاتح فلم يصير التلف مضافا اليه فلا يغني شيئا اني حصة
 او يوافق صحتها وسياتي بيان خلاف محرمه انه ثم انشأ الى الفرق بين هذا وبين مسئلة
 الحفر بقوله محله في السقوط في البر حيث اضيف الحكم فيه الى الشرط دون العلة لانه الاختيار
 ليسا فوطا في السقوط فلم يعرض عليه فعل مختار بقطع النسبة عن الشرط فاصيف الجرح لو انشأ
 نفسه فصد كان دمه هدر لانه قد اعترضا على الشرط فخل مختار فيضاف التلف اليه دون التلف
 وهو الحفر فلا يغني الحافر شيئا كمن مشى على قنطرة واهية وضعت بجرح حق فحسفت به او مشى
 على موضع رشح الماء فيه عالما بان القنطرة واهية والموضع مرشوش بالجار فزلق به هدر دمه
 لانه لما تعهدا لمروا مع علمه بذلك اضيف التلف الى اختياره لانه صاحب عمله امكن الاضافة
 اليه فلا يضاف الى الشرط بخلاف ما اذا لم يعلم بذلك حيث يغني واضع القنطرة والرش لانه
 لا يمكن اضافة الحكم الى صاحب العلة اذا لا اختيار له في ذلك لعدم العلم والمشي مباح فلما يصح
 للاضافة فاضيف التلف الى الشرط الذي فيه تعدي اذا الفرض انه واضع القنطرة بجرح حق ورنش
 الماء غير ملكه وقال مختار صوابه اذا فتح باب القفص او الاصطبل فطار الطير او نزلت الدابة
 بضم الفاتح فيمنعها لان السفار طبيعي للطير والنت طبيعي للدابة كالسيلان وفعل العجاء هدر
 لقوله عليه السلام العجاء جبار فلا يصح فعل الطير والدابة لانه لا يضاف الحكم اليه فخل شرط معارضة
 عمله صاحبه لانه لا يضاف الحكم اليه فاضيف التلف الى الشرط فنجب الفان علم الفاتح وقال في
 جوابه سلمنا ان فعل العجاء هدر لكن في حق ايجاب الحكم حتى لو تربع على فعد العجاء ان
 علم اجد انه لم يكن له قايده ولا سايقا فامتنع في قطع نسبه الحكم من المرسل اليه اذا حدث

من

فعله آخره خلا في مقصود المرسل فلا نسلم ان فعله هدر بل هو معتبر في قطع تلك النسبة
 حتى لا ينسب ذلك الفعل الحادث الى المرسل بل ينسب اليها الاثر ان الانسان اذا ارسل كلبا
 فقال عسنن الاكرال او ارسل دابة فجاءت يمينه ويسرة فالتفتا شيئا لا يغني المرسل
 وانقطع حكم الارسال الا اذا لم يكن له طريق سواه وكذا لو وقعت ثم سارت لخل الفاعل المختار
 بين الحاكم وبين الارسال فانقطع الاضافة الى المرسل فاما ما دامت على سيرها ولم تمل
 فالمرسل صامت لان سيرها مضاف اليه ما دامت تسير على سننها فغرف بهذا ان فعل العجاء
 معتبر في قطع النسبة عن المرسل وليس بهدر بخلاف ما لو وقف الكلب بعد الارسال الى الصيد
 ثم سار فاخذ الصيد لا يقطع النسبة عن المرسل بتلك الوقفة ولهذا حل الكذا في الصيد لان ذكر
 الوقوف تحقيق مقصود المرسل لانه وقفه لتمكنه من الصيد فان وقفه الكلب فربكن للكلب في وقت
 وقفة الدابة فيناله مقصود المرسل وهو السير فينقطع به حكم الارسال وكذا من التقي ناداه الطريق
 فاخرقت شيئا بعد ما هبت بهما الريح وحركته الى موضع آخر او التقي من الهوام كالحيمة والعقرب
 في الطريق فلدغت انسانا بعد ما تحركت من ذلك المكان فاسقلت الى مكان اخر لم يغني شيئا
 الفتح الريح وتحرك الهوام فخل الملقى فلم يبق منسوب اليه ولو لم يحرك الريح ولم تحرك الهوام
 من ذلك الموضع يغني الملقى انه لم يوصد ما يقطع النسبة عنه فيضاف اليه وهو قد قبل زمه
 الفان وقيل اذا كان اليوم يوم لم يغني لانه فعله مع علمه بعاقبته وقد قضى اليها
 فجعل كبا شرته وقال بجعل المشايخ ان الريح اذا هبت بثرها والنازة من غصن فاحترقت
 شيئا يغني الملقى لان عينها باقية مكانه وكانت الخناية باقية ولم تنقطع النسبة عنه
 فغني فعلى هذا ان السبب اذا تحلل بينه وبين الحكم فخل مختار يضاف الحكم اليه دون السبب
 ولو اشلى رجل كلبا عما احسان او صيده ما لو لم يغني فمترق ثيابه او قتله لم يغني المشلى لانه صاحب
 سبب محض لانه قد اعترضا على اشره انه فعل مختار غير حادث به فلا يضاف التلف اليه لو صاحب
 العلة بخلاف ما لو اشلى كلبا على صيد غير مملوك لاصرفه حيث يضاف الحكم الى اشره وحل
 الكذا في الصيد وان اعترضا بينه وبين الحكم فخل مختار لانه لا يضاف الحكم اليه على الصيد المباح
 اظه من الكاسية المباحة لا اصطيا د فبني على دفع الخرج بقدر الامكان وليس في وسع الصياد
 الا الاشلة فلو لم يعتبر ذكره حتى النسبة اليه لم تكن الا اصطيا د بالكل فينسب بالاصطيا د
 وهو مفتوح بالقبض وكان القياس متروكا بالنظر والفروق وكان من قبل الاستحسان والفروق

جسم

المعالم

والاحكام

او بالنسبة وجب الميراثية والقياس في الاصطلاح دخل في النقص والاضور فيه فيقول
 فيه بالقياس وهو اضافة الحكم الى الفاعل المخار المتخلف فعمله من الحكم والسبب قوله شرط
 لاحكام الى وقوله شرط هو علامته اقول قوله اسما لاحكام هذا الشارة الى القسم الرابع من اقسام
 الشرط وهو كحكم يتعلق بشرطين فاولهما وجود الشرط اسما باعتبار افتقار الحكم اليه في الجملة
 وهو موضوع للشرطية لاحكام العدم وجود الحكم عند وجوده اذ وجود الحكم مضاف الى اخرها
 وجودا فنكون الشرط الثاني شرطا اسما وحكما والا اسما لاحكام فلم يعتبر قيام الحكم عند ان اذ ان
 ان الشرط الاول ليس شرطا حكما لا بشرط قيام ملك النكاح حين وجود الشرط الاول في قوله قوله ان
 لامرته ان كملت باعمر واما بولسفة فانت طالق ثلثا فانه علق طلقا بشرطين ثم بانها
 بطلقة واحدة وانقضت عدتها وكملت باعمر وفوجد الشرط الاول في غير الملك فمتر وجب فكلت
 ابا بولسفة وهو الشرط الثاني وقد وجد الملك عند طلقت له ثلثا عندنا وقلنا فزعمه له لانه انطلق
 وحاصل الكلام وتحرر موضع الخلاف في عر الوفاق ان المعلق بالشرطين اذ وجد الملك عند وجودها
 في الحكم اتفاقا ولو وجد في غير الملك لا يقع اتفاقا واحلت التميز اذ لم تكمل ولو وجد الاول في
 الحكم الثاني في غيره لا يقع ايضا اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك الثاني في الملك فمتر وجب فكلت
 فعند علمنا السلسلة تقع وعند زفر لا تقع هو يعتبر الشرط الاول والثاني في حق اشتراط الملك عند
 وجوده وذلك لان حظ الشرطين من الحكم على السواء لتعلقه بهما فاذا اشترط الملك في احدهما يشترط
 في الاخر ونحوه في قيام الملك بعد انعقاد التميز انها يشترط لنزول الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك
 والجزاء لا ينزل عند وجود الشرط الاول والبقاء التميز بعد الانقضاء او لنزول الجزاء او لصحة الشرط
 لا سبيل الى الاول لان التميز باق بدون الملك لان محلها الزمة فيبقى بقائها حتى لو اناها و
 انقضت عدتها سقى التميز لان زوال الملك بعد التميز لا يبطلها ولا سبيل الى الثاني لان الجزاء لا
 ينزل عند الشرط الاول ولا الى الثاني لان وجود الشرط صحيح بدون الملك حتى لو وجد الشرطان في غير
 الملك انحلت التميز ولو كان كذا شرط لصحة وجود الشرط انحلت التميز بوجوده في غير الملك والما شرط
 الملك عند الشرط الثاني لان الجزاء ينزل عند فلا بد من الملك فخصه بذكر الفرق بين الاول والثاني وبطل
 بذلك قياس زفر واعتبار الاول والثاني قوله شرط هو علامته الى قوله قوله اما العلامة اقوال
 ومتره علامته هذا الشارة الى القسم الخامس من اقسام الشرط الذي متره العلامة كالاحصان في باب النكاح
 علامته للرجم لا شرط له حقيقة لان الشرط الحقيقي عيان عما يكون معدوما على خطر الوجود ما نعا انعقاد العلة

وهو الشرط

حقيقة بعد وجودها صورة الى ان يوجد الشرط فيكون وجوده متأخر عن وجود صورة العلة
 كدخول الدار مثلا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهذا المعنى ليس بوجوده في الاحصان
 لانه عملية الزنا لا تتوقف على احصان محدث بعده وهذا الزنى وهو غير محصن ثم صار محصنا
 قبل الحد لا يجب عليه الرجوع بل الزنى موجب للعقوبة بنفسه ولم يتوقف انعقاده على الرجوع على
 احصان معدوم عما خطر الوجود ثم يصير على لوجوه فلا فكله الاحصان شرط حقيقة بل الاحصان
 اذا ثبت كان معرفا للحكم الزنى انه حين وقع كان موجب للرجم حقيقة ولكن لم يكن معلوما لنا
 وانا عرفناه بالاحصان فكان علامة محضة لشرطه ولا يضاف اليه وجوبه لا وجوده ولم يجعله
 حكم العلة كمال وهذا الى الاجران الاحصان علامة لشرط لا يضمن بشهود الاحصان اذ ارجعوا
 بعد الرجوع بحال ام سوا رجوع ثبوت الزنا ايضا ولم يترجعوا لانهم لم يثبتوا وجوبا ولا وجودا بل
 اظهروا ان كان موجودا فان كان الاحصان شرطا لوجوب الفان عليهم كما عرف في شهود الشرط
 والتميز اذ الرجوع شهود الشرط خاصة فيلما ذكرنا ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة
 لمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعلقي كدخول الدار مثلا لا الشرط الحقيقي
 كالشهادة للنكاح والعقل والبلوغ لتوجه الخطاب والتوفقات والوضو للصلاة وغيره
 من شرائطها فالشرط التعلقي متأخر عن صورة العلة اما الحقيقي فلا يحتاجه وجود العلة
 بل في بعض الشروط كحجتها كالعقل والوضو وطهارة الثوب والبدن والمكان والاستقبال
 فكله الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط احيى عنه ان الشرط اما تعلقي او حقيقي
 والحقيقي فشان اصلها متأخر عن العلة كقطع حبل القنديل والاخر متقدم كالوضو للزنى
 المتأخر اقوى من المتقدم ان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف
 الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف المتقدم فالاحصان في قبل ما هو المتقدم على
 العلة ويسمى هذا الشرط علامته واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون حكم العلة قوله
 الجواب ليس بقول امس او لا فلهذا جعل الشرط المتقدم على العلة علامته وليس
 كذلك فان الشرط الذي في حكم السبب وهو القسم الثالث متقدم على العلة وهو ليس
 بعلامة بل هو قسمها واما ثانيا فلا بد من لا عبرة للمقدم والتأخر في جعل الشرط لمعنى العلة
 فانه قد يجوز ان يكون للعللة متأخر عن الشرط الذي لمعنى السبب وكلف في معنى العلة وهو
 فيما اذ لم يتخلل بينهما وبين الحكم فظهر ان السؤال اقوى من الجواب والاجران الاحصان
 علامته لا شرط قلنا ايضا انه يثبت الاحصان بشهادة النساء مع الرجال وان لم يثبت

ان الشرط شرط في العلة
 على السبب الذي هو متقدم
 من الشرط

الزنا هي الشهادة خلا فالر فرجه امه والشافعي رحمه الله اما قول الشافعي فقد مر على
 وهو ان شهادة النساء لا تقبل في غير الاموال والا حصان منه وامر از فرجه امه فقال
 ان الاحصان شرط في العلة لان الجنابة تتغلظ به ووجود الرجم عنده فيضاهي وجود
 اليه فاشبه حصة العلة فلا تثبت شهادة النساء كاصل الزنا احتيا لا للدور بحقيقة
 ان لكل العقوبة كما لو لم يكن متبعا الا حصان كثبت الزنا فلا تثبت اصل
 العقوبة بشهادتهن فكذا تكملها كصدا كاذ اذا شهد قيمان على ذم زنا عبده المسلم ان
 مولاه الذي اعقته قبل الزنا فلو كان محصنا وقت الزنا لا تقبل شهادتهما على الاحصان كاذنا
 ان العقوبة بتغلظ بالا حصان فلا تثبت شهادة الكافر من الاصل العقوبة
 بشهادتهما فقد امثلة ولو كان الاحصان علامة لا شرط لان معنى ان تثبت شهادة الكافر كالثبت
 شهادة النساء عنكم ونحو يقول ان الاحصان عبارة عن حصان محمولة ما نفقه الزنا فلا يكثر
 في معنى العلة وهي الزنا لان الزنا مذموم وهذه الحضان محمولة ففما على طرفي يقتضيه فلا ينافي
 المذموم بالمحمول لان سبب العقوبة الابدان يكون في معنى الجنابة وهذه الحضان ليست بجنابات
 بل بعضها فزعم كالا سلام وبعضها واجب وسنة او مندوب كالتكاح الصالح وبعضها ليست
 بصنعة كالحرية والعقل فليس يحل ان يكون سببا للعقوبة بل معروف محض بشرط مع فلا
 يضاف الحكم اليه لوجه فثبت شهادة النساء مع الرجال وانما لا تقبل شهادتهن في الاسباب
 الموجبة للعقوبة التي تندرج بالشهادات فاذا لم يكن الاحصان من ذلك شئ قبلت شهادتهن
 فصار كشهادةن مع الرجال بالا حصان في غير حالة الزنا فاقبلا لا اتفاق فكذا ذهبا
 ثم استدلوا بالاجاب عما قاس عليه زفر عليه وهي مسألة شهادة ذميين بقوله ولا يلزم عدم
 قبول شهادة ذميين على عبد مسلم زني بان مولاه اعقته قبل الزنح الحان ان مولاه ذمي وانما
 لا يلزم عليه ذلك لان شهادة الكافر على المسلم فيما منكره المسلم او يتضرر به لا تقبل الا شهادة
 للكافر على المسلم اذا الشهادة ولاية ولا ولاية له عليه بالضرر هو قوله تعالى ولا تجعل الله لكافرين
 على المؤمنين سبيلا وفي اثبات السبق اربعة اشياء سبق الاحتياق على الزني شهادة الذميين
 ذكر اربعة اضرار المسلم بشهادتهما اذا العقوبة بتغلظ بالا حصان الثابت بشهادتهما فلا يجوز
 بشهادتهما في حق السابق وان جاز في حق نفسه لا يحق في المحاصلة ان شهادة الكافر للمسلم على كافر
 آخر جائز وشهادته على المسلم ليس بجائزة وهذه الشهادة يتضمن شيئين الشهادة بسفينة العنة
 وذكر جائز لانه ينفع به المسلم صكته بشهادة له على الذمي والشهادة سبق تمام الاحتياق على الزنا

اي لا يحرم على ذميين
 من قبول شهادته
 النساء على الرجال
 لا احصان عدم
 قبول شهادتهن

وهذه ليست بجائزة لان هذا تاريخ منكره المسلم وهو العبد اذا الكلام فما اذا انكره بل اعترف
 اذ لو اعترف لثبت الزنا باقراره وما منكره المسلم لا تثبت شهادة الكافر كالحق في شهادة الكافر بخلاف النساء
 مع الرجال حيث يقبل على المسلم فيما منكره او يتضرر به فيما يتعلق بالعقوبة وجوب العلة العقوبة
 او وجودا كشرطها وفيما سوس في كبر يقبل شهادتهن مع الرجال وان تضرر به المسلم والا حصان من ذلك وهذا
 ثبت المال كالدون يستفاد من غير المال كالتكاح والطلاق مع ان المسلم متضرر به ولا يجوز شئ
 من ذلك بهادة الكافر فافترقا فلا يجوز قياس زفر عليه على المسئلة المذكورة لوجود الفارق المذكور
 قوله وعلى هذا الاصل وهو ان العلامة ليست معنى الشرط الذي فيه معنى العلة فيكون ان تثبت
 بها لا تثبت به العلة كالا حصان قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بناء على ذلك الاصل ان شهادة القابلة
 قبل بالولادة في النسب وكذا في الطلاق ضمن لا قصد المعلق طلقها بالولادة ولم يقر بانها حمل
 يعني اذا ولدت المحدث المبتوتة فانكر الزوج ولادتها والمتوفى عنها زوجها فانكرت الورثة بالولادة
 فثبتت القابلة بالولادة تثبت النسب بشهادتهما اذا كانت مسلمة حرة عدلة وان لم يقر الزوج
 بالحبل ولم يكن الحبل ظاهرا ولا العراش قايما وكذا يقبل شهادة القابلة في حق الطلاق والمحاق بالولادة
 ضمن الثبوت نفس الولادة لانها لما ثبتت الولادة بشهادتهما باعتبارها وانما لا يطلع عليها الرجال
 بسبب ما شرع عليها من الاحكام قبضا وصمنا لا قصد الان وقول الطلاق في قبيل الزام ولا تثبت
 بقولها قصد وانما تثبت بان شهادة القابلة مقبولة بالولادة في النسب والطلاق المعلق على
 الولادة لان الولادة شرط منزلة العلة ليست فيها معنى العلة بوجه ان بها يظهر ما كان
 موجودا في الرحم قبل الولادة لان الوجود والوجوب مضاف اليها فكانت علامة محضة فمقبول
 شهادتهما في كبر قبلت في الاحصان واعلم ان قياسها بالولادة على الاحصان ضعيف اذ الاحصان
 لا يثبت بشهادة واحد عندها ايضا والولادة تثبت بشهادة القابلة وحدها عند طوافيك
 يقاس عليه فالاولي ان يقال في حجة ان الحاجة صمنا الى تعيين الولد وشهادة القابلة مقبولة
 في تعيين الولد كغير حال قيام التكاح فاما النسب فانها تثبت بالزنا والسابق اذا الفرص
 انها معدة فيكون نصها له علامة للعلاق السابق على قيام الزنا وهل ثبتت الولادة بشهادة
 رجل واحد عندها ام لا وفيه اختلاف في المشايخ وقد نص الامام خواهر رادة في مبسوط ان شهادة
 الرجل الواحد لا يقبل في هذا الموضوع وذكره الخليل في ان شهادته مقبولة على الولادة على الاصح بولاه قوله
 عليه السلام شهادة النساء في حاله يستطيع الرجال النظر اليه جائزة والا فلا كلام اذا دخل على الجميع

الزنا
 شهادة

للجنس فينشأ والواحدة وحسب تثبت الحكم في الرجل الواحد بالدرالة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يقبل
سماها في القابلة وحق النسب والطلاق بالولادة لا بالتبني وهو اذا ما وجد احد الوالدين وهو اما
الفراس او الحبل الظاهر او اعتراف الزوج فلان الولادة شرط للطلاق سعلق بها الوجود كقول الدار للطلاق
المعلق به وليست بجعله محضه فاذا كانت شرط للطلاق والمعلق به لا يشك في كماله تثبت بمثلها
الشروط واما في حق النسب فله ان الولادة شرط لتبني النسب حقا وان كانت بمنزلة العلامة
في حق من عرف بالباطن كانت ارفع العلم الخبير مثل الخطا بالنار حبل المودوم في حق من يعلم به وهو الذي لا
في دار الحرب ولم يهجر ايضا لعدم الشرط وهو العلم بالخطاب مع وجود اسباب الوجود حتى لا يلزم علمه
مامضى بعد العلم فاذا كان وجود النسب حقا لمضافا الى الولادة باعتبار انها شرط لتبني النسب حقا
لا تثبت النسب الا ما هو حجة في النسب في شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا يكفي فيه شهادة امرأة واحدة
اذ العدة قد انقضت باقرارها بوضع الحبل فصار اجنبية والمقتضى ليست حجة فثبتت الحجة
الى النسب بتدافيش شرط لا تثبت لال الحجة بخلاف ما لو كان احوال امور المدة موجودة لان النسب قد تثبت
بأطرها وهو قيام الفرش او ظهور الحبل او اعتراف الزوج لا بالولادة فانما يحتج اليها بتغير الولد
وشهادتها مقبولة في ذلك فيكون الولادة علامة محض لا شرط مقبولة في ذلك لا حصة به ولا شهادة
المرأة الواحدة حجة ضرورية بغيرها لا يطالع عليه اجمال وهو الولادة للضرورة فلا تعد عنه الى ما
لا ضرورة فيه وهو الطلاق والنسب كانه شهادة المرأة الواحدة على ثبابة امه بيعت على انها
لا يقبل في حق الزوج وان كانت مقبولة في البكارة والنيابة وعلى هذا ابراهيم الخليل واستعمل في الصبي المودوم
قادر ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز شهادة القابلة وهو علم استعمال المولود في حق الزوج وان جازت بحق
الصلوق عليه وقال لا يقبل شهادته في حق الارث ايضا لان استعماله لا يبرهن عنه الولادة وكان مبالا
يسنطع ان يطالع الرجال عليه وشهادتها مقبولة فيها فيقبل فيها شهادته عليه كالارث وهذا يقبل في حق الصلوق
عليه ولا يسنطع من شهادته ان الارث في الحقوق الخطيرة الدنيوية فله تثبت الحجة كماله كغيره من الحقوق والارث
مما يطالع عليه الرجال لانه صوت وسامع يمكن الرجال بحكمه في الصلوق فانها في امور الدين التي بيننا وبين الله
قال واما العلامة فما جعل علم المولود فضلا في حق هذا الشأن الى القسم الرابع من اقسام ما يتعلق به الاحكام
المشروعة من السبب والعلامة والشرط والعلامة هي العلامة لغة المعرف قال الله بعد وعلامات بالخير
مهندون في معرفات لو كانت امة بعد منزلة المبدأ للطريق والمانع للمسير في الاصطلاح عيان عما جعل
علماء في الوجود او وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب احترازه عن العلامة او وجود احترازه عن الشرط وذلك
لا احصان في باب الزنا وقد مر بحقيقة في اقسام الشرط والاحصان وان كان علامة ولكن لما جعله اقرارا

في الطلاق م

فيها

الذي بمنزلة العلامة ايضا لان الحكم لم يثبت عند عدمه كان فيه مشائبة الشرطية في هذا النوع
فعدة القبيلتين واما المحضه فليس فيها شائبة الشرطية بوجه مثل تكبيرات الصلوة فانها
علامات معرفات للانتقال من ركن الى ركن قال **فصل في الاقرار** واعلم هذا قلنا اقرارا لما فرغ
من بيان ما هو حجة في الادلة الصحيحة شرع في بيان ما ليس بحجة من الادلة الفاسدة وهو ما وجوه اهل
الاحتجاج بلا دليل وانفق العلماء على ان النافي للعلم بالحكم لا يطالب بالدليل في المناظرة مثل ان نقول
حكم الله في هذه المسئلة الوجوب او الحرمة او الاباحة فنقول ما لا دليل عليه ما ادعيت لكنهم اختلفوا
في ان النافي للحكم مثل ان نقول ليس على الصبي والمجنون زكوة ويدعي ذلك مذهبنا ويدعي غيرنا اليه
فهل عليه اقامة الدليل اذا طالبه الخصم في المناظرة على نفي ما ادعاه او هل يجوز له ان يعقد نفي حكم
شرعي بلا دليل في غير موضع المناظره او يكفي في الاحتجاج بلا دليل في اهل الظاهر لا دليل على
معقده النفي في حق نفسه ولا علم مدعي النفي في المناظرة بل يكفي في التمسك بالدليل وهو المادع
فوله الاحتجاج بلا دليل جعله بعضهم حجة للنفي على خصمه وشكوا ذلك بقوله تعالى لا اجد في الا
التي محرما على طاع فانه تعذر فانه تعذر علم ثبوتية الاحتجاج بلا دليل لان شفا الحرمة عن غير الاشياء
الذكر في هذه الآية وبان النفي عدم وهو ليس بشئ فله احتجاج بالدليل لان اقامة الدليل لاثبات امر
الغيبه وان المثبت مدعي امر عارض فاحتاج الى الدليل دون النافي لانه متمسك بالاصل وقيل يجب
اقامة الدليل على النافي في العقليات دون الشرعيات وقيل لا دليل حجة دافعه لازمة والذين دلت
مسائل في حجة الله انه حجة لا بقاء ما ثبت بدليله لاثبات ما لم يعلم بثبوته بدليله وانكر
صاحبه القواطع ان يكون هذا مذهبنا في حجة الله وحج قوله لا شافعي رحمه الله
نقله صاحبنا لان عدم العلم او التعميم او الثبوت اذا كان ثابتا بدليل مدعي الى ان يوجد غيره لان
دليل او ثبوت يوجد بقاءه الى غيرته ما ينزله كان قوله الدليل ابراهيم لان ما كان من عدم
او الثبوت احتجاجا بذكر الدليل فيكون حجة على خصمه فاما اذا لم يستند بعدم
الثبوت الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله الدليل وهو ليس بحجة وهذا ابطال الشافعي رحمه الله
الصلح على الانكار لان نفي المنكر يستند الى دليل وهو المعلوم من برائة ذمته في الاصل فان الذم
خلقت براءة عن الحقوق عرنة والشغل بعارض فالاصلة بقاء البرائة الاصلية الى ان
ثبتت بغيرها وكذا الدليل المنكر فكيف حجة ظاهره في انكار ملكه الى ان تثبت الخراج
ما ينزله فاذا كان كذلك فكيف اذا كان من اقرار المدعي عليه وشق على الكف والعوى بالطلا

العلامة م
نوعه
لما هو المعامل

المسألة
والاعتماد
ان المنكر
نظام للمدعي
البرائة في المناظره
مثل ان يقول

لا علمه

بالاصل

وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تقولوا نقف ما ليس لنا به علم وقوله بل كنوا
علم بحيلوا بعلمه وبه خبر الجواب عما استدلالهم بقوله تقولوا بل كنوا ما علموا
الى الجواب عما ذكره ان الحق في نفسه لا يوجب له ان يكون له دليل على ما لا يكون له
الشيخ يداو ان البقار غير الثبوت فلا يثبت البقار بالمشيت كالاجاد لا يوجب البقار حق صحة
الفتنة بعد ولو كان الاجاد موجب للبقار لما تصور الا فتنة بعد لا استحالة الفتنة مع البقار
ويلزم منه الجمع بين الفتنة والبقار فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يقتضي بقاء فلا يكون البقار
بدليل بل ينافي على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصح حجة على الغرض اذا كان كذلك
فالدليل المثبت لبراءة الذمة والتدبير المثبت للملكاها في مسألة الصلح على الا نكار
غير متعرض للبقار اصلا وخبر كل واحد من المدعي والمدعى عليه بمقتضى الصدق فوقع التعارض
بين دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فكذلك لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه الزام الشليم
فذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتقاد بالصلح فاذا ثبت براءة
ذمة المدعي لا نكار جاز الصلح معه ولهذا الوصلح اجنبى على ما لا جاز بالانقضاء ولو ثبتت
براءة ذمة المدعي في حق المدعي بدليل لم يجز الصلح مع الاجنبى كالواقعة مبطله دعواه ثم
صلح مع اجنبى واذا جازنا الصلح مع الاجنبى ففي حق المدعي قطع الخصومة واقتداء العيين
اولا بقا القيد كرمح خير لسه حاكيا عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا خير في العين لان الاثر لم يرد
به فقد تمسك به بدليل ينفى الخصال انقول لم نكتف بقوله الاثر فيه بل ذكرانه بمنزلة السكك
حيث قال حاكيا عن ابي حنيفة رضي الله عنه لا خير في العين قلت لم قال لانه كالمسكك قلت
وما بال المسكك لا خير فيه قال لانه منزلة الماء ولا خير في الماء وحاصله ان الخصال لما يجب
فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله يد الكفاد ثم وقع في ايدي الغزاة بالجناف والخيول والركاب
فيلتصق من العينة والمستخرج من البحر لم يكن يد احد لان قهر الماء يمنع قهر غيره فاشارة الواسطة
الى قياس من يترفع القياس نفى وجوب الخصال فيه وانما يترك القياس بالاثروا لا يترك له
القياس فوجب العمل به فثبت احتياج الدليل لا بعد منه قال وعلم هذا قلنا بمحمول الحال
للقوله ومن الاحتياج بله دللا وعلم هذا اي علم ان قول كل من الخصمين بغير حجة في نفسه
لا ابطال حق خصمه اذ الظاهر يصح للدفع دون الزام فثبت محمول الحال وهو الذي لم
يعرف انه حر او عبد حرة باعتبار الظاهر اذ الاصل الادنى هو الحرية والرق عارض فلو كان جلي انسان

الخصم

سبيل

المدعى

للخمس

الافتاء

فان

على مجهول الحال وزعم الجاني عليه انه رقيق فلا يجبه عليه ارش الاحرار وادعى المجهول انه حر او قدف
الحال اسما محصنا وزعم المجهول بنفسه انه رقيق وقال المقدوف بل انت حر لا يقام على القاذف
المجهول الحال حر او لا يجب على الجاني ارش الاحرار الا باليمين على الحرية اذا اصر لا يصح للارزام على
الغير وكذا اذا بيع من الدار المشتركة شخص فطلب الشفعة فانكر المشتري كون ملاذ يد الشفعة والدار
ملكه بان قال يدك فيها ليست بيد ملك بل يد اجارة او اعادة وانكر المالك كون يده يد اجارة وان
ادعى انه يد ملك كان القول للمشتري فلم يستحق الشفعة ما لم يقم اليمينه على ان ملاذ يده ملكه عندنا
لانه متمسك بالاصل فان اليد للملك ظاهر وهو لا يصح حجة للارزام وعندنا الشافعي رحمه الله في الشفعة
من غير اقامة اليمين على ان ملاذ يده ملكه لانه متمسك بالاصل عنده يصح للارزام وانما وضع المسئلة في
الشقص ليمتثل في صلواته فان في لانه الشفعة لا تثبت عنده بالجوار وكذا اذا قال المولى العبد ان لم تظ
الدار اليوم فانت حر ثم اخلف بعد مضي اليوم الدخول فقال المولى قد دخلت الدار فلم يعتق نعم الشرط
وقال العبد ادخلها فقد وجب الشرط فقد اعتقت كان القول للمولى عندنا حتى لا يعتق العبد لان العبد
متمسك بالاصل وهو عدم الدخول المتمسك بالاصل لا يصح حجة للارزام على الغير وعندنا نعمي يجعل كان
العبد اقام اليمين على الدخول فاعتق ويكفي القول له لان الاستصحاب عنده يصح للارزام وكذا قال
عنه اقول لو قال زوج المعتدة قد اخرجتني من عديتها قد انقضت وذلك مرة تنقضي في مثل العدة
وكذبته المرأة في الانقضاء كحل له ان تزوج باختر واربع سواها ولا تسقط عنه نفقة ما في العدة
وسكنها خلا فالزوجه عليه هو موقوف العدة كانت واجبة قطعاً والمرأة تدعى بقاء شتم كان ثابتاً يفتن
وان شتم في الزوال فيبطل له اصل الى ان يوصد ما يدل على زواله قطعاً اذا البقيت الزوال بانكر ونفى
سكنها ان العدة كانت واجبة كتنها تحت البقاء ولا تنقض في تلك المدة احتمالاً على السواء وقول كل
واحد منها كحتم فلا تتعد الى صاحبه فيكون حجة في نفسه لا في ابطال الحق خصه فيصدق الزوج في آخر
التزوج باخترها واربع سواها لا في ابطال نفقتها وسكنها وكذا الصدق المرأة في بقاء نفقتها
وسكنها لا في ابطال الحمل وباربع سواها واجبة بخلافه اذا كانت المدة لا تحت الانقضاء فيها
اذ البقاء حتم متيقن به فكان القول قولها وقولك انخرجات في جميعا فبين اقر بحرية عبد
الخير ثم اعتره منه انه امر ان العقد صحيح بالنسبة الى البايع والعبد حر على اختلاف الاصلين اي
اصلنا واصل الشافعي فالمسئلة متفق عليها كمن باصليين مختلفين حتى كان للبايع مطالبة الشتم بالانقضاء
اما عندنا فله ان يقول له اهدم العاقلة لا بعدوا ولا يتجاوز قايمة لانه لا ولاية له ولا قد منها على غيره
فله تتعد الى البايع فلا بد في قوله بعت هذا العبد مستصحب كالمسألة السابقة الثانية به بدلية

من الدار

حق

فلا يصح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس مستند الى دليل
فلا تتعد الى البايع فلا يصح مبطلا لكلامه وعقده فلو لم يخر البيع كان قوله متعديا الى البايع
وذلك لا يجوز لانقال لوجاز البيع كزعمه ان يكون قول البايع ملزما للمشتري حيث نفذ البيع في حقه وجب
نقد الثمن عليه فقد تعدى قول البايع الى المشتري انا نقول انما يلزم ذلك لجعل البيع منعقدا
في حق المشتري ويكون العبد ملكا له وليس كذلك العقد ليس منعقدا في حقه وانما وجب انشر عليه
قدار وتخليصا للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى البايع فهو منزلة الصلح
على الانكار فان بدل الصلح بجعل فدا عن البايع في حق المدعي عليه وبمضاهي الحق في حق المدعي ثم لا تثبت
الولاية الا ان كان في زعمه حرا لا صلح وان كان زعمه انه حر باعقاق البايع فالولاية موقوفة لان كل واحد منهما
منفيع لنفسه البايع بقوله ما اعققتك بل اعتق باقرار المشتري فله والاوله والمشتري بقوله
اعققتك البايع فالولاية له فينوقف الى ان يرجع احدهما الى بقدرته الاخر واما عندنا فنعلم
بقول البايع بعت رجح الى ما عرف بدليله وهو المذكور لانه لما ثبت له الملك بدليله الشراء
او الهبة ونحوها سبق بذلك الدليل فيصالح حجة على خصمه وهو المشتري واما قول المشتري
هو حر فليس براجح الى اصل عرف بدليله اذ ليس له دليل على حرته ليستصحب ذلك الدليل ولا يكتفي
حجة على خصمه هو البايع هذا انما يرد في الكتاب لكن هذه المسألة كلها مبني على اختلاف
في استصحاب الحال وكان الواجب ايرادها في الاستصحاب كما اوردناها في الاسلام وغيره وانما
اوردناها المصنف رحمه الله في بحث الاحتجاج بدليله باعتبار ان الاستصحاب ايضا موقوف على الاحتجاج
بدليله كسباني قال ومما لا احتجاج بدليله الى قوله وهو ما ارجع وجه اقول الاستصحاب
لغة طلب الصحة وكل من لازم شيئا فقد استصحبه وانما سمي هذا النوع استصحاب الحال لان
المستدل بجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال باستمرا او بجعل الحكم الثابت في الحال
مصاحبا لماضي وفي الاصطلاح هو التمسك بالحكم الثابت حال البقاء لعدم الدليل المخير وقيل
هو الحكم بثبوت امر في الحال بناء على ما كان في الماضي واتفق العلماء على ان الحكم اذا عرف بمقار
بدليل عقل او شرع او علم بالقطع عدم ما يغيره جبر العدمية وكذا اتفقوا على ان الحكم اذا ثبت
بدليل غير متعدي لبقائه وزواله محتمل لا مرسلا بخلاف الجواب قبل الاحتجاج في طلب ما ينزله
ولكن اختلفوا فيما اذا كان الحكم ثابتا بدليل غير متعدي للبقاء والزوال وقد طلب المصنف الدليل للمدعي
بقدر وسعه ولم يجبه بل كفى الاستصحاب فيه جملة لا فقال جماعة من الشافعية انه حجة ملزمة واليه

ببحث الاستصحاب

قال الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند واصحابنا وهو اختيار صاحب الميزان وقال الكوفي
وبعض الشافعية ليس بحجة اصله وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا كالقاضي بزييد وشيخنا في الامام
ومن تابعه لا يصح حجة لاثبات الحكم ابتداء ولا للزام على الخصم بوجه ولكن له حجة دافعة برفع
الزام الغير ويصح حجة في نفسه وتظهر كلام المصنف رحمه الله وهو قوله ولا الاحتجاج ببلاد دليل العمل
بالاستصحاب الى قوله وهذا فاسد بشرا انه احتياط قوله من يقول انه ليس بحجة اصله احتج الشافعي
بالنقص وهو قوله علم ان الشيطان ياتي احدكم فيقول اجدت احدثت فلا تنصرف حتى تسمع صوتا
او يجدر بحاكم عليه السلام باستدانة الوضوء عند الاستبراء وهو غير الاستصحاب وبالاجابة انه
اذا ثبت في الوضوء في كل وقت لا يلزم الوضوء وبالعكس يلزم وبالمعقول وهو ان الحكم اذا
ثبت بدليل ولم يوجد له معارض قطعا ولا ظاهرا يبقى ذلك الحكم بذكر الدليل لا بقيت الشرايع بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لوجوبها واجتج في الميزان بان الحكم متى ثبت شرعا لمصلحة فالظاهر
دوامه ولا يتغير المصلحة في زمان قريب فثبت بذلك المجتهد جهده في طلب ما يزيد ولم ينقص في الظاهر
عدمه وهذا نوع اجتهد بحال العلم فاذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يتشكك بالاجتهاد اذ
بدون الترجيح فيكون حجة على الخصم لا لتعلق بقيا صحيح وعارضة بقيا سلبا رجحان له وهذا
معنى قولهم ما مضى من الاجتهاد لا ينقض مثله يعرف ان الاستصحاب حجة ملزمة ولا بدليل
الموجب لوجود حكم لا يوجب بقاءه اذا البقاء غير باقي ويميز الوجود اذا الشيء لا وجوده بوصف
بالوجود دون البقاء فانه يصح ان يقال وجوده لم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لما انفك عنه فلا يكون
البقاء ثابتا بذكر الدليل بل يثبت علم عدم العلم بالمزيد مع احتمال وجوده فلا يصح حجة على الغير وهذا
معنى قول المصنف رحمه الله ان البقاء في الوجود والمحدوم يستغنى عن الدليل ليس بالدليل الا قوله
فهو مستغنى عنه ولكن لما بذل الجهد في طلب المزيد ولم يظفر به جازله العلم اذ ليس وسعة غير
ذلك لا يقال كيف يستقيم قوله البقاء يستغنى عن الدليل وهو عرض حادث يحتاج في كل ساعة الى
دليل لانا نقول البقاء بالبقاء انه بعد حصة لكن ليس له دليل ظاهر يضاف اليه ففقد ان ثابت بلاد دليل
علم معنى انه غير محتاج في الظاهر الى سبب الاعانة لا محتج الى المسمى اصله لا يقال اذا بذل المجتهد
الوسعة في طلب المزيد ولم يظفر به غلبه على ظنه عدمه الدليل الظني حجة ملزمة لزام به على الغير كالظن
لانا نقول لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالظن وغير
الوحد ولم يبق الدليل على اعتبار الاستصحاب فلا يصح لزامه لان تحقق الشيء لا يمنع وجود ما يزيد

صلى

والنهي
والقول

ولم يبق

صلى

فلا يصح

الا ترى ان عدم البقاء في الحال لا يمنع وجود الشيء في المستقبل ولا يوجب دوام العلم
الموجب للملك في الحال لا يمنع وجوده ما زلنا للملك في بيع وهبة وغيره والاستصحاب لا يغني عن الدليل
الذي استند اليه الحكم في الماضي لا يوجب البقاء وان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليل تحت اللزوم
كدعوى الاثبات فيما لم يعرف ثبوته بدليل فلم يكن حجة على خصمه او هو احتجاج ببلاد الاثبات فيما لم
يعرف ثبوته لا تثبت بدون الدليل فكذلك البقاء لان غاية الامر لا يستصحب به انه لم يحصل العلم بالمزيد
وكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالدليل المزيد وعدم علمه بالمزيد لا يصح حجة غير اذ قد يجوز ان
يوجد المزيد عنده لا يقال قد علمتم بانفس العام باعتبار وجعلتم ملزما اذا لم يحصل العلم
بالمخصص مع احتمال وجوده فقد جعلتم عدم العلم بالمخصص حجة على الغير فكذلك ينبغي ان يجعل
عدم العلم بالمزيد حجة ملزمة في الاستصحاب انا نقول انفس العام يوجب الحكم في الاستصحاب
قطعا اذ ما في العلم يظهر دليل مخصوص في علمه فلو كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يتشكك بالاجتهاد
فاقرنا واليه اشار بقوله خلاف انفس العام ثم اشار الى الجواب على استدلال به الشافعي
من صور الاجماع وذكره على سبيل السؤال والجواب عنه بقوله فان قيل اذا شهد شهود
المدرعي ان هذا الشيء كان له قبلت شهادتهم وقضى القاضي بالملك للمدرعي الحال وان لم يقولوا انه ملكه
في الحال فقد صارت الشهادة بالاستصحاب حجة ملزمة وكذا اذا شك في الحدث بعد ما يتيقن
بالوضوء لم يلزمه الوضوء ولزمه اداء الصلوة بالوضوء السابق وصحما قدرا للغير ولو
شك في الوضوء بعد ما يتيقن بالحدث يلزمه الوضوء بالاجماع وكذا لو يتيقن بالانكاح لم يشك
في الطلاق لا لزوم انكاحه وكذا لو ثبت ملك الشفع باقرار المشتري انه كان له او انه كان اشتراه من مالك
وجبت الشفعة وفي هذه المسائل تسلك بالاستصحاب لالزام الحكم في الحال على الغير وقد ذكرتم انه لا يصح
لزام فان قلت قد ذكرتم هذه المسائل فليس هذه المسائل ليس في قبيل ما نحن بصدده
لانها متضمنة للدليل على البقاء وهذه الاشياء في قبيل ما ثبتت بقاؤه بدليل وهو حجة بالاتفاق
وذلك لان حكم الشارع وانكاح ملكه موثقة بمقتضى زمان ما زلنا به وكذا حكم الوضوء والحزب في الشهادة
والاقرار بدليل لا يصح توقيت هذه الاحكام ولهذا لو قال اشتريت عملا ان ثبتت الملك الحذا
وتوصيات على ان تثبت الظاهر الى كذا وتزوجت الى كذا لا يصح بل يفسد العقد كذا البيع والشرط
كذا في ان في ولو لم يكن هذه الاحكام موثقة وكان بقاءها بالاستصحاب لحاز توقيتها ولكن هذه
الاحكام مع كونها موثقة تحت السقوط بالمعاض على سبيل تقاض الاول ونقضاءه كالبيع

الشرا

وكذا

على الغير

على

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

جمع ما سألوه

لشراء والاطلاق والتمسك والحرث والظهور فغير وجود المعارف كان الحكم التاميد وكان البقاء بالدليل
لا بالاستصحاب وكل ما ثبت بقاءه بلا دليل كحيوة المفقود والامر المطلق غير التاميد في حيوة
الشيء علمه لم فانه ثابت بالاستصحاب لعدم المزيد ولهم في حيز النسخة في حيوة علمه وكان البقاء
مختلاخل في الجور فانه علمه العلم لان بقاء الشرايع بعد وفاته علمه لم بالدليل لا بالاستصحاب
وهو قوله علمه العلم الحلال ما جرح على السان الى يوم القيامة والحرام ما جرح على السان الى يوم القيامة
ولانه لا نسخ لشيء اذ ثبت بالدليل القطعي ان خاتم النبيين والنسخ لا تثبت الا بالوحي ولا وحي
بعد فان بقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه ان لم يكن مقطوعا به في حيوة الشيء علمه لم سبق
النصوص في حيوة حججنا لمزمنة حسنة لا حيز النسخة كما ان حيوة المفقود لما كان محتملا للمعلم لم يجعل
لمزمنة حتى لا يرث ما لم يثبت بقاء الحكم بعد الامر لما لم يكن بالاستصحاب كبقاء حيوة
المفقود نظر الى الظاهر ان الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا لا بما غاب عنا اذ نحن نعلم بالظواهر
والله يتولى السراير فغير ظاهري وانما سيجب لنا العمل به ولان لا يتبدل اصداء الاحكام الشرعية والكيف
كان ثابتا بالنسخ فلم يرفع ما لم يعلم انتساقه بخلاف ما لا يقرب لم يكن ملكا له فلا يصح له باحتمال
الحيوة ولان النسخ يعارض دافع الدليل وعمل الدليل لا يتوقف على العلم لعدم المعارف فغير ظهور النسخ
يلزمنا العمل به ولكن انما يصح التمسك بالظهور لا بثبت الحكم ابتداء فاما البقاء الحكم او لنفي النسخ
فلا يصح التمسك به لاحتمال عدم البقاء وجود النسخ وانما علم ان المصنف رحمه الله ذكر تابعاً
لحكم ان حكم الشرائع المذكور هو وقد ذكر في كتابه في باب محال النسخ ان الشرائع تثبت للملك دون البقاء
فبغير كلامه تناقض وقد حملوا الجواب ان المراد بقوله ان الشرايع يوجب الملك البقاء ان الشرايع
يوجب الملك على وجه الاحتمال الخلف عنه ويوجب البقاء على وجه احتمال النقص والتخلف تقاطع طارئ فثبت
المكروه ليس كشيء ثبت البقاء فان الاول لا احتمال لا يتقاضي والثاني محتمل قال وهو على اربعة اوجه حتى الى
قوله فصل في الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه اصداء الاحتجاج به قطعي بلا خلاف وهو اذا
ثبت حكم شرعي ثم ثبت القطع لعدم الدليل المخير بطريق الجرح الشرايع او ثبت تأييد وتوقيف نصاً
او ثبت مطلقاً وبقي بعد وفاة الشيء علمه الحكم عقلي بحجة العقل او عرف عدم الدليل المخير بالحس فما يعرف
به فان العمل في هذه واجب به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزمل فالمتقضي بوجوده والمانع منه
وقد علمنا الله تعالى الاحتجاج به لقوله تعالى لا تجد فيها الى محرمها طامع يطعمه لان الشرايع هي الحكم
للشريعة والمحيط علمه بالادلة فثبت ان عدم الدليل المرجح للمزمنة علمه الذي كان ثابتاً للمزمنة

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج
الاحتجاج
الاحتجاج

الاحتجاج
الاحتجاج
الاحتجاج

في السانبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة لعصاة الشارع وعدم جواز
والعجز بخلاف غير فانه غير معصوم على التقدير على الخطاء وهو غير مجرب بالادلة فلا يمكن عدم
دليله على غير وثاقه الاحتجاج به فيما اذا كان الحكم ثابتاً بدليل مطلق غير متعرض للزوال
وقد طلب المجتهد الدليل المخير بقدر وسعه واجتهاده ولم يظفر به مع احتمال قيام الدليل بنفس
الامر وهو لا يشعر به هذا القسم هو المختلف فيه وقد ذكرنا المذاهب فيه قبل هذا وهو عندنا
يصح لا بطلان العذر والرفع ولا يصح حجة في حق الاثرام على الخطي لان الناس متفوتون في العلم
بالادلة الشرعية واليه اشار سبحانه وتعالى وفوق كل ذي علم عليم قد يجعل البعض ما لا يعلمه من
غير ذلك الادلة فان صفة العجز يلزمه والسهو يحترق ولا يلزم ان يجعل كل دليل فانه قد يحسن
علم كل شيء فهو فيه لثبوت لا ادري غير كبر المجتهد من لعدم علمه بدليل ايدى علمه الموكيد
ولا علم عدم علم العزيمة ولكنه لما بذل جهده في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه
وراء ذلك جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه وثاقه الاحتجاج به في استصحاب حكم
ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء قبل ان يجتهد في طلب الدليل المخير وثاقه علمه هو
ليس حجة اصله لان حق نفسه ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيد سبب تقصيره منه لا كونه حجة
على غيره وذلك ظاهر ولا في حق نفسه ايضا اذا كان مستمكناً والطبيب العلم به لانه جهله لا يعذر فيه كجهله
فراسل في دار الاسلام فان جهله بالشرايع لا يكون عذراً في سقوط الفضل وغيره لتمكن العلم بالطلب
والسؤال عن اهل الذكر والدار علمه الا ان لا يكون متمكناً منه فانه حسد بعذر بالجهل كمن علم
في دار الحرب وجهل الشرايع لا يلزمه قضاء ما مضى ولا يثبت بترك الطلب اذ الدار دار جهل فلا
يمكنه الطلب وصار كمن في القبلة عند الاشتباه اذا امكنه السؤال من غير علم به لا يعذر
ولن لم يمكنه الطلب من غير بان لا يكون عنده اصداء يسأل منه ويمكن ولكن لا خير له فيه فحسب
بعذر بترك الطلب ورابعها التمسك بالاستصحاب لا بثبت الحكم ابتداء وهو خطأ لانه
الاستصحاب كاسمه ابقاء ما كان على ما كان لانه ما خوذ من المصاحبة وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم
يوجد المخير الا بثبت ما لم يكن ثابتاً ابتداء تخيير لاسمه ومعناه فلا يجوز واذا ثبت
انه حجة دافعه لا ملازمة فلك ان حيوة المفقود لما كان الظاهر بقاءها بالاستصحاب
صحة حجة الرفع لا بقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتاً فيذرع ملكه غير حتى يقوم
دليل الموت ولا يصح له لا بثبت ما لم يكن والزام الغير حتى لا يرث من اصداء قرابته لان ملكه لم يكن
يقضي ما كان ولا يترجم عن الاحتمال وبعض الشافعية يجوزونه لا باعتبار انهم يجوزون

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

الاحتجاج

اثبات الحكم ابتداء بالاستصحاب بل باعتبار انه ببقى للوارث المالك الذي كان للمورث فان الوراثة
خلافه فكان مقبلا لا ابتداء وقد ذكرنا ان الاستصحاب حجة على الخيرة البقاء فثبت وعلى هذا ان
ان الوراثة خلافه وكان بقاء الوكيل من جهة له اذا ادعى انسان عينا في يد اخرانه ميراث
من ابيه فاقام شاهدين فشهدوا ان هذا العين كان لابيهم قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافه
فانه ما ببقى للوارث المالك الذي كان للمورث ولهذا سرقة الوارث بالمعيب في المبيع الذي اشتراه
المورث ويصير الوارث معزوا فيها اشتراه المورث فدل على انه بقاء ما كان للمورث لا ابتداء لمالك
آخر وما ثبت فهو باق لا يستغنى البقاء عن الدليل فلا يحتاج الى الجرد والنقل وتفسير الخبر ان يقول
الشهود انه مات ابوه وتركها ميراثا ولكن نقول صفحا لما كلفه للوارث ثبتت ابتداء ميراثا
في هذا المحل بجدان لم يكن ولهذا ثبتت حق الوارث من الاحكام ما لا يثبت في حق المورث من وجوب
الا خبر ان الذي سببه حدوث الميراث تجرد وحل الوطى وحرمة في الجارية الموروثة فانه يجوز ان يكون
الامة المشتركة حلالا لا حراما دون الاخر كانت اخت لهما من الرضاع دون الاخر وحل للمورث الغنى
ما كان صدقة على المورث فلا يكون بقاء الميراث فلا بد من الخبر والنقل حتى لو شهدوا انها كانت
لا يبيد ولم يحرم الميراث الى المدعى ولم يقولوا بان اباه مات وتركها ميراثا له ولم يعلم له وارثا آخر
لا يقبل بقاءهم والمالك في البقاء في حق المورث ان لو حضر نفسه ويذكر ان العين الان ملكه
فلا حرم انما شهدوا انه كانت له كانت الشهادة مقبولة لا بوشهدوا انه له الان قال اقصا في
بيان الاهلية في قوله فعلى هذا الاجماع الصبي اولى لما فرغ من بيان الادلة وما ثبت بها من
الاحكام وما يتعلق به الاحكام شرعا في بيان من ثبتت عليه الاحكام والامور اهلية فاراد ان يبين
الاهلية واهلية الانسان للبشر في اللغة عبارة عن صلة حقيقة لصدور ذلك الشيء وطلبه منه
وقبوله اياه يقابل دار ما هو له ايرصا لحة للسكنى معونة لاهل وفي الشرع عبارة عن صلة حقيقة لاهل
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اهلية
الوجوب فثبتت على قيام الذمة الصالحة التي هي محل الوجوب والاهلية اداء اهلية اداء
لا يوجد بدون محله والذمة في اللغة العهد قال الله تعالى لا يرثون في موطن الا ذمة اير
لا يحفظون في موطن حينئذ لا عهد اسمي به لانه نقضه بوجوب الذمة ومنه اهل الذمة والمراد ههنا
اير المراد بالذمة في عرف الشارع لها شيان اذ ذكر المال وادارة المحل ثم اشار الى الدليل على قيام
الذمة للانسان بقوله فان الادنى يولد من بين سائر الحيوانات بزمانه اير يمتسك بالذمة صالحة للوجوب
وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبتت له ملك البعير والشاة والاربعاء والاربعاء والاربعاء والاربعاء

لا يبيد

بمعنى
الاهلية

بحقه وبودي عنه الولي سأل على العهد الماضي اير انها ثبتت له ذمة صالحة للوجوب
وعليه بقاء على العهد الماضي الذي جبر من الله وبين آدم يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى
واذا خذ ربك من بن آدم عهدهم ورياستهم واستشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا
فقد اخبر الله تعالى في هذه الآية عن العهد الذي جرى بينه وبين عباده وعن اقرارهم
بوحداية الله تعالى وبريبيته والاشهاد بعلمهم وفيه دليل على انهم لو خذوا عهدهم
اعترافهم بقراداد حقوق محبة لله سبحانه وتعالى عليهم فلا بد لهم من ذمة تكونون به اهل للوجوب
عليهم قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائفة فيهم فاعلم ان ذمته لزوم العين لا انفك
عنه اير انزلت الآية على لزوم العمل للانسان فحمل ذلك لزوم الذمة وقوله في ذمته
استعان لذلك الوصف المعنوي بذكر التكليف لزوم القلادة او الغلظة والعنق وفك
تعالى وحملها للانسان وهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل عباءة التكليف وجوب
عليه فثبت بهذه الآية ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه والدليل الدالة على ان له وصفا
يكون به اهل لما له كسيرة منها قوله تعالى وما من امة الا ضللت الا على الله رزقها وقدرى
عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير آية الميثاق ان الله تعيد اخذ الميثاق من
آدم فاخرج من صلبه كل ذرية متولد الى يوم القيامة فبشرها بين يديه ثم كلمهم واشهدهم
على انفسهم وقال تعالى الست بربكم قالوا بلى وهذا الى هذه عامة اهل التفسير والفقهاء والخبر
وروي عن الميثاق جماعة من الصحابة والتابعين فيقولون لا انفصال عن الامم والولادة حينئذ
حينئذ وان كان نفسا ينفرد بالحياة في معرض الانفصال جز من الامم حسا لسكونته بسكونها
وانتقاله بانتقالها كسائر اعضائها ولهذا لا يقرض سيرة بعد الانفصال بالمراض
وكذا كما العتقة ورقه بعقها ورقها ودخوله في بيعها تبعا فلم يكن له ذمة مطلقة اكمالته
بل ذمة مرفوعة دون وجه فلما كان نفسا من وجه وجزا من وجه علمنا بالشبهة من فقلت
بحكم الحق من عتق ووصية وارث ونسب يعني بعتق فقد اوتبعوا ولو اوصى الى انسان
بشيء يستحقه ورث كسائر الورثة وثبتت نسبة نظر الى كونه نفسا منفردة بالحياة
فلم يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئا او زوج له اير عليه الثمن والمهر
ولا يجب عليه نفقة الاقارب وان كان له مال نظر الى كونه جز من الامم وبعد الانفصال
عن الامم بالولادة ظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مرفوعة دون ذمة تبعية لام وكونه
جز من الامم اهل للوجوب له تعليم حتى لنزول عليه مهر مائة لوزوجه الولي ولو اشترى له شيئا

الغلاة

الذي

بسنو

شها

البدنية كالصوم والصلوة والمالية كالزكاة والمركبة منها كالحج لعدم حكمه وهو لا داعي ليعظم
 اختيارا وهذا لان المقصود من العبادات هو العمل بعظم الله ابتداء منه ولا يحصر ذكره دون
 الاختيار الصحيح الاختيار للصبي اذا اختار انما يحقق بالعقل التام لينظر الميطيع العام ولا
 يحقق ذلك مع عذر الصبا سيما البدنية فظاهر وكذا المالية لان المقصود هو الاداء الامال
 ولا تحتمل النيابة فصارت كالبدنية واشتار بقوله ولا مجال للنيابة عنه الى الجواب عما يقول
 السافعي رحمه الله بانه يجب عليه العادة المالية كالزكاة وينوب عنه وليته الاداء اذا الزكاة تبادر
 بالنيابة كالوكيل كانه حقوق العباد وكما صدقة الفطر والعشر فليس هذه النيابة جبرية
 بله اختياره لنبوته عليه شرعا جبر او الزكاة طاعة محض فلا تبادر من هذه النيابة التي لا يصلح
 طاعة بخلاف الوكيل فان نيابته اختيارية فينقل فعله الى الموكل فيصل الاداء العبادات على انه لو
 جوزنا النيابة فيه جبر الصار المال مقصودا في العبادات وهو باطل في القربات لانه يدل على حاجة صاحب
 الحق كانه حقوق العباد والله هو الغني المطلق المنزه عن الحاجة بخلاف حقوق العباد والعشر وصدقة
 الفطر لما سياتي وما كان من حقوق العباد في غير ما كانا من اختلافات او عوضا كمن المبيع والمهر الاجرة
 وجب على الصبي وان لم يحق وينوب عنه الولي في الاداء لان حكمه وهو اداء الغير تحت النيابة اذا المقصود
 في حقوق العباد وهو المال دون الفعل لا اختيارا في المال في قضاء حاجتهم وذكر المقصود محصل باداء
 الولي فيجب العقل بالوجوب عليه متى صح سببه وهو الاداء في ابيع والناك وكذا يجب عليه ما كان صلة
 لها شبهة المؤنة وهو كل ما يجب بلا عوض طي كنفقة الزوجات فانها صلة تشبه الا عوضا في بعض
 عن الاحتباس كنفقة الاقارب فانها صلة تشبه المؤن بحسب وانه السبب ولهذا لم يجب العقل
 وكلاهما محصل بالمال اذا المقصود وهو الاداء الحاجة محصل باداء الولي كما محصل باداء الصبي فلم يخل
 الوجوب عن حكمه وهو الاداء فوجب العقل بوجوبه بخلاف العقل وهو ابدية حيث لا تحتمل الصبي
 فانها اير العقل متاويل ابدية صلة لانه ليس لمقابل عول ما يترك في ما في الخبر على ترك حفظ الصبي
 حتى قتل انسانا حتى اختفى تحتها رجال العشائر الذين هم اهل الحفظ دون النساء لعجزهن عن
 حذركم الصبي ليس اهل الحفظ العجز وليس باهل لوجوب الجزاء بوجه حتى لم يجب عليه ما كان عقوبة
 كالغصا او جزاء كتمان المبرات لان الصبي لا يصلح الحكم وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل والزم
 اير لزمه الصبي ما كان مؤنة محض في الاصل كالعشر والخز في لان في القرية فيها اربعة عشر والخز غير
 مقصود بل المقصود منها ما كان فدان ادا الولي كادائه فيكون الصبي اهل لوجوبها عليه وانما قد يقول
 ما كان مؤنة الاصل لان معنى العباد قد خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة فيمنع عنه

والاجابة

نقل

وكذا معنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدأ على المسلم ولكنها في اصل وضعها من
 الارض كاتر ومعنى العبادات والعقوبة فيها غير مقصود بل المقصود منها المال فيؤدى اليه
 معنى المؤنة كصدقة الفطر الحق محرم الله بالقرب فلهما وجبها على الصبي لانه ليس باهل
 للعبادة وما يشوبه ان يخلط فلا ينوب عنه الولي وقد ترجح معنى العبادات في صدقة الفطر
 على معنى المؤنة فلا يجب عليه حتى لو ادركه ولته من اياه فخر عنده وهما اير الوحيه والوكيل
 الحقها اير صدقة الفطر بالمؤن فاجبها على الصبي ان كان له مال وتوابعها عنه وليته كافر ساير
 المؤن كنفقة الزوجات والاقارب لانه اهل الوجوب لمؤن عليه بخلاف الزكاة لانها عبادة محضة على ما مر
 قال ولم يجب عليه الا ان يقره واما اهلية الاداء فان ولم يجب عليه اير على الصبي الا ان
 قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء عن اختيار لعدم انه الاختيار وهو العقل واذا عقل الصبي واخبر
 اذ ارا الايمان فقد اختلف المشايخ في وجوب الايمان عليه فقال الامام شمس الملة الحلواني وقا بوجوبه
 من المشايخ انه يجب على الصبي الايمان وان تجب عليه الاداء لتحقيق حكمه وهو صحة الاداء ولهذا الولي تقع
 الفرض حتى لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ ولو لم يكن واجبا لما وقع فرضه كالصلوة والصوم
 ولوجب عليه التجديد بعد البلوغ وهذا لان نفس الوجوب تثبت بالاسباب وصلاحه وقد
 وجدناه حق الصبي فان وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وهو متقرر في حقه وذوقه صالحة
 للوجوب عليه وقد حقق فائدة الوجوب في صحة الاداء فوجب القول بوجوبه عليه والدليل على ان نفس
 الوجوب ثابت في حقه ان امراته لو اسلمت والى هو الاسلام بعد ما عرضته القاضي عليه بفرق بينه
 وبين امراته ولو لم تثبت حكم الوجوب لم يفرق بينهما ولكن لا يجب عليه الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب
 بشرط الخطاب بالبلوغ مع العقل التام وله كونه مخاطبا به قال شمس الملة السرخسي لا صحة عند
 انه لا يجب الايمان على الصبي وان عقله لم يعتد بعقله بالبلوغ لانه تثبت الوجوب بالبلوغ الزمة بدون
 حكمه وهو وجوب الاداء كافر ساير العبادات ثم اشار الى الجواب عن قوله وهذا لو ادركه
 كان فرضا بقوله وصحة الاداء ووقعه عن الفرز دليل شرعي لا دليل برصيته كجمعة المعزول
 فان العبد والمسافر والمريض لا يجب عليهم الجمعة ولكنهم يحفظوا وادوا كان فرضا وهذا لان ما هو
 حكم الوجوب صار موجودا مقتضى الاداء وانما صحة الفرض على الصبي العاقل وان كان لا مخاطب اذ الاسلام
 لان الخطاب لما سقط عنه فاما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا حتى المرأة
 فيتوجه الخطاب عليه فلا يؤخر الى البلوغ لان اسلامه صحيح مستحق الايمان منه فلا يؤخر حتى
 الى بلوغه وترتب على انا به الفرقه لذلك لان الايمان واجبه عليه حقا لله تعالى واما اهلية الاداء

عليه

فمنوعان الى الولاية وقال في بيان من بيان النوع الاول من الاهلية وهو الاهلية الوجوب شرع
في بيان النوع الثاني منها وهو الاهلية الاداء وهو نوعان كامل وقاصر قال القاصر يثبت بقدر
البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ لنقصان العقل وقصوره في المعنوية وحاصره
ان الاداء متعلق بقدر تميز قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل الكامل وقدرة العارضة وهو بالبدن
الكامل والامانة في اوجال خال عنها ولكن فيها استعداد لوجودها بخلاف الله شيئاً فشيئاً
الي بلوغها درجة الكمال فقبل بلوغ كل من القدرتين درجة الكمال قاصرة كاللبي المميز قبل بلوغه
وقد تكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كالمعنوية وهو الذي يختلط كلامه ويفسد تدبيره فهو
لمنزلة الصبي لانه عاقل لم يجدل عقله لقصوره وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام
فاما الاهلية الكاملة فغاية عن بلوغ القدرتين الى درجة الكمال وهو المراد بالاستدلال في مسائل
الشرع واصل العقل وكذا قصوره يعرف بالامتحان فيما ياتي به اي فيما فعله ويذكره امره كمال
العقل امر غير محسوس فلا يعلم كماله وقصوره الا بالاستدلال بما شره فان اختار ما فيه نفعه في
الدنيا او الآخرة واجتنب ما فيه ضرر فيها يستدل به على كمال عقله وان اختار العكس استدله على
قصوره وقال اعتدال العقل امر متفاوت فيه البشر على وجه يتقارر الوقوف عليه ولا يمكن ذكره
الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاذا ترقى عز رتبة القصور اقام الشرع المبلوغ الذي يعتد به عند
العقل غالباً عند عدم الاقعة مقام اعتدال العقل تيسيراً على العباد كما اجرى على ذلك سنة
في اقامه الاسباب الظاهرة المنضبطة مقام ما خفي عليهم واحترز بقوله عند عدم الاقعة عن المعنوية
والمجنون وضار وفسد الكمال قبل البلوغ ساقط الاعتبار كسقوط وفهم النقصان بعده اذ ثبت
صحة كونه عقلاً راسخاً ولكن سوط اعتبار ذلك لان اسباب الظاهر متى اقيم مقام الامر بالباطن بدور
الحكم مع السبب لظاهر وجوده او عدمه واستقط اعتبار الامر بالباطن كالمسافر مع المستقاة اذ في
اعتبار الامر بالباطن حرج لعدم الضابطة والخبر منفي بالنسبة قال ويبين على الاهلية الى
قوله وصح منه اقول في بيان الاهلية القاصرة والكاملة اراد ان يبين ما يثبت على اهله من
الاحكام فنال ويثبت على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهد عليه وعلى الاهلية الكاملة
وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لانه لا يجوز الزام الاداء او الاحوال بدون القدرة بالبدن
والفهم اذ الزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعاً وعقلاً وبعد وجود اصل القدرتين قبل كمالهما في
الزام الاداء حرج يتر وهو منتف بقوله تعالى وما جعل عليكم الدين من حرج فلم يخطب الا بعد اعتدال
القدرتين بالبلوغ غير مضافة ليشعر عليه الفهم والعارف بالبدن ثم اشار الى الاحكام المبينة على

في

سورة

سورة
وقت

بين

الاهلية القاصرة على التفصيل لقوله فثبت بالاهلية القاصرة من حقوق الله ما كان حسناً محضاً
كالايان بالله تقدير لوجود ركن الايمان حقيقة وهو الاقرار والمصدق وهذا لانه قد سمع منه الاقرار
وهو دليل التصديق وكذا احكام الشئ بعد وجوده حقيقة لا استعداد حكمه كالحج الشرع كالطلاق
والعتاق والحج مثل الايمان باطل لان الايمان لغة محض سبب لسعادة الدنيا والآخرة حسن
لحينه لا يتخذ كونه قبيحاً محال ولهذا لم يحتل الشئ ولم يخل عن شريعته زمان فلا يمكن حرج الصبي
عنه وجعله غير مشروع في حقه فصحة الاداء لان الاداء نفسه خال عن العهدة والضرر لكونه
نفعاً محضاً واليه اشار بقوله لا عهدة فيه يعني العتق موجود لصحة الايمان وهو ما ذكرنا من كونه
نفعاً محضاً والمانع منتف وهو لزوم العهد منه ولهذا سقط عنه لزوم الاداء لانه لا يتحمل
السقوط بعد البلوغ بعذر الاكراه فسقط ايضا بعذر الصبا وقد دل على صحة ايمان الصبي قضية
على كرم الله وجهه فانه اسلم وهو صغير وقد اعتبر اسلمه في هذا افتح بذلك حيث قال سبقت الى
الاسلام طراً اصيباً ما بلغت او ان ظميرها يشار بقوله فحيث ان الميراث وفرقة الزوجية يضاف
الي من يقرب على الكفر الى الحوا عقبات كره الك نفعه لانه لا يصح اصابته في الاحكام الدينية يتر
من ابيه الكافر ولا يثبت عنه امراته المشتركة لان الايمان واذ كان نفعاً محضاً في الاحكام الآخرة لكنه في الاحكام
الدنيا ضرر حيث يحرم به الارث محمورة الكافر وتبين عنه امراته المشتركة والضرر موضوع عن الصبي فلا يثبت
باسلامه ما فيه ضرره لقول الحوا بان ما يثبت عليه من حرمان الارث والفرقة بينه وبين
زوجته مضاعف لكونه في عداد دينه والى عنه الاسلام الى الاسلام الى الاسلام لان الحرمان انما هو باعتبار
انقطاع الولاية بينهما وسبب الانقطاع انما هو الكفر دون الاسلام لان الاسلام عهد عاصم للمقوق لا قاطعاً
لها عما حرمان الارث والفرقة فشرط الايمان لا من الاحكام الاصلية له وانما يعرف الشئ بحكمه الذي وضع له
وهو سعادة الدارين لا تركها يثبتان تبعاً لسلام احد الطرفين ولا يبعد اضرار ذلك لو كان ضرراً
لا يلزمه تبعيته الا بالانقراضات الاب لا يلزم الصغير منها هو ضرر محض وكذا الام فالاعتبار بالمنطور
اليه الحكم الاصل التراف الوافقة اتفاقاً بله اختصاصه واما انه قد مخلو حرمان الارث والفرقة
بانه لا يمكن له في سبب منه او امراته ومثله لا يمنع الصحة وهذا الورث قريبه او وهب له قريبه فقبله
جويعتق عليه مع كونه العتق ضرراً فلا يمنع من شرعية الارث والعتق فيه لهذا باعتبار ان الحكم الاصل
لها ثبتت المكمل بالاعتراض وهو نفع محض والعتق غير مختص بها بل يثبت بها بل عتق بان ورث او وهب
له غير قريبه وانما حصل العتق بها باتفاق الحال وكذا الاسلام على ما ذكره من لزوم الضد معارض بلزوم
النسب لا استحقاق الارث بالاسلام من وارثه المسلم وتقرر ذلك كما لو اسلمت امراته قبله واذا

تفارض النفع والضرر بقى الاسلام نفعا محضاً فيصح وكذا ثبتت بالاهلية القاهرة ما هو
محض كالمجهل بالصانع وكفره به فاذا ارتد الصبي العاقل صح ارتداده في احكام الدنيا والاخرة
عند ابي حنيفة ومحمد بن اسمعيل فيكون من اهل النار وتبين منه امراته المسلمة وحكم غير ميراث المسلم
ولما استحسن وقال ابو يوسف والثاقفي وهو وليه عرابي حنيفة لم يشبهه انه لا يصح ارتداده في
احكام الدنيا وهو القياس فامتناع احكام الاخرة فيصح ما يشير اليه عرابي من شمس الامة والاطلاق
لفظا المبسوط والاسرار يدل على عدم صحة احكام الاخرة ايضا والاول هو الصحيح وجب القياس
ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفع فلا يصح من الصبي كالعتق والطلاق والهبه ولهذا لا يصح منه
منعت لا ما هو ضرر يشوبه نفع كما ليس فيها محض ضرر اولى لهذا لا يقتل بردة ولو صح
ردة في حق الاحكام لوجب قتله بعد البلوغ وحسب الاستحسان ان الردة قبضة لعينها لا
لا تخد كونها مشروعة حال وقد تحققت منه كتحققها من البالغ فيصح فلم يمنع ثبوتها بعد وجودها
حققة اذ الردة لا احتمال السقوط بعذر ولا احتمال العفو حتى اصر ذلك الا يسقط بعذر الصبي فلا
يجوز جهلها بالله علما ولا علمه بالله جهلا كالا يعتبر جهله بغير الله علما وعلمه بغيره جهلا فلم
يجوز ردته عفواً في احكام الاخرة لانها يتبع الاعتقادات وهي امور موجودة حقيقة لا فرق لها لان دخل
الجنة مع اعتقاد الكفر حقيقة خلقه في النور والعقول وسعادة الاخر منبوطة بالاسان وقد زال
بالارتداد كالنوكتة في صلوة او جامع في حجة واعتكاف او اكل في صوم متعمدا لم يسق هذه العبادات وان
كان في فساده هازلا وكذا يعتبر ردته في احكام الدنيا لانها ثبتت ضمن الاحكام الاخرة التي هي القصد
به في الاسلام لا يفتقر وما يلزم من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرية عندها في
عند ابي حنيفة ومحمد بن اسمعيل خلا فالان لو افترق عنهما استدل به ابو يوسف والثاقفي
رحم الله عليهما وهو ان احكام الدنيا فيه ضرر فلا يثبت بارتداده بغير الجوار ان ما يلزم من احكام
الدنيا لما يلزم من حكم الصبي ارتداده تبعاً لا قصداً لان في لزام الحكم بالارتداد ولما كانت ثابتة
ضمننا ثبتت وان كانت ضراً مع انه لا يثبت ما هو ضرر الدنيا من قصداً اذ ثبتت شئ يثبت
ضمننا لا قصداً فلم يصح العفو عن مثل ارب غنم قبل الارتداد الذي هو في غاية الخطر وغاية القيمة لا تخد
العفو بوجه كالتوبة في ارتداد تبعا لا توبه فانما لو ارتد معاً وكفاداً لم يلزم منه هذه الاحكام
ضمننا تبعاً لهما وان كان لا يلزم تصرفاً فانما الفسادة قصداً وامتناع عدم حياز فعله بالارتداد فلان
القتل جزاء المحاربة دون نفس الارتداد وهو ليس اهل المحاربة كالمراة وكان القياس قتله اذ بلغ مرتبة
لزال العذر وهو الصبي وتحقق مقتضى وهو معنى المحاربة لانه لا يقتل الاستحسان بل يحرم على الاسلام

ثم شارح

ان احكام

ان اختلاف العلماء في صحة اسلامه صار شبهة في استساق قتله بردة ولو قلنا انسان قبل
لم يلزمه شئ لان من ضرورة محتملة ردته اهدار دمه كالموقوف لانسان مرتدة لا يلزمه شئ كذا المبسوط
فانه قلنا الصبي مرفوع القلم بالحدث فكيف يصح ردته قلنا ابانه مرفوع القلم فلما لم يكن اهدار
بعد تحققة ولا يمكن اهدار الردة لما ذكرنا فيواضحه كضمان المستلفات فلا يوا القصد لما حكم
بردة ضرورة الحكم باسلامه **قال** وصح منه اداء العبادات بالقول واما اذا اوصى بشئ او
وصح منه اداء الصبي العبادات كالصلوة والصوم لان ذلك نفع محض وحسب حصول الثواب واعتبار الاداء
والتميز حتى لا يشق عليه بعد البلوغ في غير لزوم عهدت عليه حتى لا يلزمه القصد اذا اوصى بها
والامتناع ان الاتمام اذا شرع فيها بخلاف المالية كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤها المقررة
في العادل باعتبار نقصان ماله في الحال وان كان له الثواب في المال وان اداها المالية منه تبرع محض
لعدم وجوبها عليه وهو ليس اهل التبرعات المالية وكذا يعتبر من الصبي من التبرعات ما يستحق
منفعة وان لم ياذن له كالاصطيد والاكتساب وقبول الهبة والصدقة لحكمه من العهدة والمنفعة
وكذا يصح تركه اداء الصبي الوكالة من غيره بالطلاق والعنق والبيع لان فيه مضجعة عبارته
وذكرنا اعظم المنافع لان الانسان لما يتميز من سائر الحيوانات بالبيان ولهذا مثل الله عليه
بقوله خلق الانسان على الله البيان وفيه هتد الى التفرقات ومعرفته منافعها ومضارها بالتميز
فكان نفعا محضاً فيصح منه للزوم عهدت عليه بالاداءات التي تتعلق بالوكالة مما يلزم من الوكالة
وتسليم البيع والتميز والمضومة العيوب لان الزامها ضراً عليه فلا يجوز ان اشار الى الخول على نقل
لواعتبرت عبارته باعتبار ما ذكرتم كان ينبغي ان يقبل ثباته لان فيه مضجعة عبارته تقدر الخول
انما اعتبار عبارته في الاستفادة اثبات ولا يثبت على غيره اذ الاستفادة من باب الولاية ونفاة القول
على الغير ثبات او اوى والصبي ليس اهل اثبات الولاية على غيره اذ الولاية المستفدية فرع على القاهرة
وهو ليس اهل الولاية على نفسه فغل غرض اولي وما يخص ضرراً لم يشترع في حق الصبي بالطلاق والعنق
والتبرعات كالهبة والصدقة والقرض لان الصبي مظنة الرحمة والشفقة والله ارحم والكرم فلم يشترع في حق
المضار المحضة فلم يصح هذه التفرقات منه بنفسه ولو اذن له وليه ولم يذكر مباشرة ذكر ان ما هو
ضرر محض على الصبي غرض كالموت والوصي والقاضي لان ولا يشترع نظرية ولا نظرية الضرر المحض حتى لو
تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق والعنق في حقته لرفع الضرر كان صحها ذكره شمس الامة في اصول
ما خلا الضرر الا الاقرار في فاته بملكه القاضى على الصبي فيفسد اليه لوقوع الامر من التوقييع ايعز الله

الان

واعتبار

مخرجه

في قوله العاقبة فان الدين
ما هو من الطلاق والعتق
فانما هو الذي

باسباب كثيرة فيقرض القاضي ليلزم في ذمة المستقر من ثمره هو بولائه قادر على الاستخلاص في وقت
 شانه من غير حاجة الى دعوى ويقتضيه ان علمه كاف في التحقق اقراضه بالمنفعة المحضة ولا يمكن الوصية اقراض
 مال الصبي ليعتبر حجة التملك في حقه واحتمال الضرر بالتور بانه المستقر من ثمره لم يتقبل الا شيئا
 فلا يقدر على استخلاصه والا يملك الاقراض رواية لانه ملك التصرف في ماله ونفسه فكان من له القاضى
 وزر واية الملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال المستقر من نفسه فتمت التور بالانكار وكان بمنزلة
 الوصية ولو استقر منه مال له لنفسه يصح لانه لا يملك عليه ولو اخذ الوصية لنفسه لا يصح فوالى حجة
 له عليه وقال محمد بن عيسى لا يضمن له اذا كان مديونا قادرا على الوفاء ذكره قليني في جامع الصغير
 وليس للقاضي ان يستقر من مال الصبي والغالب بنفسه لا يقال اجاز استرقاق الصبي مع انه ضرر محقق لانا
 نقول انما يجوز استرقاق ذرارى اهل الحرب باعتبار انهم غير معصومين فكانوا في الاباحة كالصبي
 ماله ملكا وملك الصبي يورث الوصية من مقتضيات ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء
 والتملك والاحابة فان مطلق هذه التصرفات يتردد بينها فمن حيث انه يدخل البيع والتملك فيهما
 ويحتمل ان يكون خاسرا فكل من ضررا وكذا الاحابة والتملك ان كان باقلا من غير المثل واصل المثل كان نفعيا
 وان كانا باكر منها كان ضررا فاذا اندفع توهم الضرر برأى الوصية نقصان رآه بالنظام الى الوصية
 فصار كالبايع فالتحقيق ما هو نفع محض اذا الوصية لئلا شفقته لا يجوز الا بما فيه نفع ظاهر مع ان فيه
 نفعي في عبارته وتوسيع طريق حصول المقتضى ونقصان الصبي برأى الوصية يتردد بين النفع والضرر
 وصيرورته كالبايع فوالى حجة له عليه بطريق احتمال الضرر في نفسه بزرول رآه فيصير كالبايع
 حتى يجوز ابو حنيفة لغيره ببيع من الاجانب بغبن فاحش كما يجوز في غيره من الباعين او منه
 بعد البلوغ وان كان لا ينفذ مثله لغير مباشرة الوصية وعند ابو حنيفة محمد بن عيسى لا ينفذ
 نفعه بالغبن الفاحش اذا الوصية لئلا ينفذ مباشرة الوصية وهذا لان البيع بالغبن الفاحش كالمهنة
 ولهذا لا يملك من لا يملك المهنة كالاب والوصية ولو صدر من المورث يعتبر من المثل كالمهنة والوصية
 ليس باهل المهنة وان كان باذن غيره فلا يكون اهلا للتصرف بالغبن الفاحش ابو حنيفة في عينية
 يقول البيهقي بالغبن الفاحش تخارة وبيع وهذا يجب به الشفعة فدخل تحت الاذن بخلاف المهنة
 فانها ليست بتجارة بخلاف مباشرة الوصية لان تصرفه مقيد بشرط الاصل ولا يتعدى عنه
 التصرف في الوصية وصحة الوصية لا تقرر بالذات او العيب في العقد بالغبن الفاحش من صبيغ التجرار
 لفقد استتلاب قلوب المجاهدين ليعمل الربح في تصرفات لغيره ولو خوف كساد السلعة اكثر ورده ايدة
 ابو حنيفة لغيره الصبي اذا الوصية من غير الوصية فاحش روايته اعتبار الشبهة النيابة وذلك

باذن
 الممسك في ملك
 الممسك في ملك
 عن ملكه من ربه
 حصة الممسك
 الممسك في ملكه
 وكما ان يكون

في شئ

لان الصبي اصيل في الملك لانه مالك حقيقته وفي الراي اصيل من وجه لانه اصل الراي غير اصيل من وجه
 باعتبار عدم الراي اذ ليس له كمال العقل فيثبت له مشقة النيابة من الراي من حيث انه مستفيد
 نقاد التصرف باذنه واذا كان كذلك صار كالوصي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش
 فاعتبرت مشقة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الوصية فانه يمكن ان انما اذن له بذلك
 لمصلحة الفائدة وسقطت هذه التهمة واعتبر الاصل في موضع التهمة وهو التصرف
 مع الاجنبي او مع مثل القربة او بالغبن الميسر علمه بالاصل والشبهة وفي رواية اخرى
 اجاز البيع مع الوصية بغبن فاحش لما قلنا انه صار كالبايع بانظام راي الوصية فلا فرق
 بين معاملته مع الوصية والاجنبي قالوا اما اذا اوصى الموصي بالامور المعتزلة او
 واذا اوصى الصبي بشئ فالوصية باطله عندنا سواء كانت في اعمال البر كبناء المسجد والحج والصدقة
 او لم يكن فظن ان القيد بقوله في اعمال البر ليس بقيد او بقوله لا يطلت وصيته باعمال البر
 ففي غيرها اولى ولكن ذكر القيد لهذا العذر لانه لا حرار وان كان فيه نفع ظاهر وهو حصول الثواب
 من تيممه بذهبتنا خلا فالتشافي في وصاياه فما وافق الحق لا ينافي محقق حصول الثواب
 في الآخرة بعد استغنائه عن المال بالموت لان نفوذها بعد الموت وان الوصية اخذ الميراث
 والصبي فيه كالبايع فكذلك اذا اخته بخلاف التبرعات كالمهنة والصدقة في حيوانه لتصرفه
 بنزول ملكه في حال احتياجه ولتساها وضعت لانه الملك تيممها مضاعفا الى ما بعد الموت
 فيكون ضررا محضا فيعتبر بالتبرعات في حيوانه وما فيه من النفع اتفاقا وهو غير معتبر
 لو باع شاة قد اشترقت على الهلاك لم يصح كونه نفعا محضا في هذه الحالة وكما لو باع ماله بلصفا
 فتمت له بخره وان كان نفعا اتفاقا باعتبار ان البيع في اصله كمثل الضرر كاحتلال النفع وكما لو طلق
 امواته القبيحة الفقيرة ليعتبر بخره باختها المصلحة الغنية له بخره وان كان له نفع في اتفاق
 باعتبار اصل التصرف من المضار فادير الحكم عليه تيسيرا اذ في اعتبار الاحوال حرج لعدم المضار
 ولان الارث شرع نفع المورث الاثر انه شرع في حق الصبي ولو كان ضررا لما شرع في حقه وهذا
 لان نقل ملكه الى اقرابه عند استغنائه اولى بالنقل الى الاجانب اذ في اصال النفع الى القريب
 صلة الرحم فيكون التورث في حقه افضل من الايصال وفي الانتقال عنه ايرع الارث الى الايصال
 تركه الافضل لاجماله وهو ضرر محض فلا يشرع في حقه واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم لان تدع ورثته
 اغنيا خير من ان تدعمه عالة فيكفون الناس ان يمدون بالفهم سائلين بسبب الفقر فقد صرح

الوصية
 الا بالغبن الميسر

المضار

بأن الارش خير من الوصية فلا تترك الخيرة حقة ولا تترك كل هذه اشارة الى العاقلة على نفسه
وهو محقق الحال مع انه ضرر محقق لان ثبوت الرق هو ليس بعبارته بل بدعوى في اليد انه عبده
باعتبار يده وليس كذلك فمضى حجة الله فيها المسائل التي اختلف فيها معنى فقهي بطرد جميع
الصور بل فيها تناقض ظاهر حيث اعتبر عبارة الصبي واختيار واحد الابوين اذا وقعت الذمة بينهما
وانقضت مدة حصانة الام بسبع سنين او ثمان مع كونه اضرب بالصبي لميله الى الهوى واللعب
فمنع من اللعب ولا يواظب بالاداب والناخلة التي عليه الدم لانه اختار ما هو الا نفع ببركة
دعاء النبي عليه السلام فانه قال لذكر الغلام الذي سدد له ولم يوجد مثله في حق غيره ولم يعتبر عبارته
في اختيار الاسلام حتى لو لم يحكم باسلامه اذا اسلم مع كونه الاسلام نفعا محضاً لكونه للسعادات
الدنيوية والاخرية واعتبر ايضا عبارته في الوصية والتدبير حيث جوز وصاياه فيما ذكرنا
تدبيره مع كونه من المضار ولم يعتبر عبارته في البيع ونحوه كالنكاح والاجارة مع ظهور نفعه
بان باع بكثر القيمة وفيه التناقض حاله الخفي حيث صحح عبارته صفاته ضرر ولم يصح صفاته نفع على
زعم انه نفع وضرر وحرمة اي حرز في معنى واصلة الى معنى على الاحكام هو ان ما يمكن حصوله من المنافع
مباشرة الولي لا يعتبر عبارة الصبي فيه وما لا يمكن حصوله بعبارة الولي يعتبر عبارته فيه لان من كان
مولى عليه في معنى الاصطلاح ولياً فيه لان كونه مولى عليه اشارة الى كونه ولياً عليه في المعنى والاختيار
وكونه قادراً ومحتاجاً ومولياً وولياً في معنى واحد توهم التضاد فلما جعلنا ذلك مولى عليه في
شيء دل على سقوطه ولا يثبت فيه فقال بان منفعة اختيار واحد الابوين ومنفعة الاصل لا يحصل
لمباشرة الولي فيعتبر عبارته في ذلك المنفعة المطلوبة بالا سلام يمكن تحصيله بمباشرة الولي فانه
يصير مسلماً باسلام احد ابويه فلا يعتبر عبارته في ذلك قلنا لا مضادة بينها اختلف في
الحجة فانه لا اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلي ولي وباعتبار فقو عقله صلي مولى عليه
ولا مضادة بين ما حصل له النفع في حاله بمباشرة نفسه في اخر مباشرة الولي ولهذا يصير مسلماً
باسلام ابية تارة وباسلام امه اخرى وانما نتحقق المناقاة لو تحقق له في حاله واحدة بهما
ونحن اذا جعلناه مسلماً باسلام نفسه لم نجعل تبعاً في ذلك الحالة في الحالة التي يكون تبعاً لغيره
لا يكون مسلماً باسلام نفسه فلم نجعل مولى فيها جعلناه ولياً وكذا بالاعتبار قلنا لا يوجد
ما فيه نفعه بل طريقه على البدل وفيه توسع عليه لنيل المنفعة التي لا يحصل الا كانت جهة الاحباب
واصله محبنا ورعنا لا يسلم احد ابويه ويريد هو الاسلام فلو لم يعتبر عبارته لم يحصل له الاسلام
بعبارة الاب ولا يستحيل ما ذكرنا في ارسال الطلاق وتعليقه ونظر هذا العبد يمكن تبعاً لغيره في السفر
واللاق منه حاله وهو ما لو كان مسافراً مع الولي وكفى اصل بنفسه حاله اخر عند انقضاء السفر ونوايه

اي في هذه

سبام

الحالة

وانه اعلم

باب

في الامور المعترضة الى قوله واما الصغار فقولنا في المصنف رحمه الله
عن بيان الاهلية والاحكام المبنية عليها شرعاً في بيان ما معترض على من العوارض فيمنعها
على البقاء على حالها اما ازالة الاهلية بالكلية كالموت او ازالة اقلية الاداء كالنوم والاعمار
او سغير الاهلية في بعض الاحكام مع بقاء اصل الاهلية الوجوب كالسفر والما ذكر العوارض على الاهلية
بعد ذكرها لان وجود العارض على الشيء لا محالة يكون بعد والمعاد بالعوارض الموانع وهو جمع عارضة
اي خصلة مانعة من عرض كذا اذا ظهر له امر يمنع عن المضي ومنه المعارضة كمنع كل الذليلين
عن اثبات موجب الاخر ومنه سمي السجاء بما رضى قال الله تعالى هذا عارض من طرنا لمنعه اثر الشمس
وسنعاها وانما سميت هذه الاشياء عوارض لمنعها الاحكام المتعلقة بالاهلية عن الثبوت
ولهذا لم يذكر بقية العوارض كالمكحول والشيخوخة وغيرها لعدم تاشرها في تغيير الاحكام والحكم
والارضاع والشيخوخة المقتضية وان سغيره بعض الاحكام فمن داخله في المرض والجنون والاعمار
وان دخل في المرض لكنها باحكام كثيرة فافرد بالذكر ثم العوارض نوعان سماوي وهو اصح
للعبد فيه بل ثبتت في قبل ذلك اذ لا اختيار له ولهذا ينسب اليه السمار باعتبار انه نازل منه خارج
عن قدرته اذ الحوادث التي لا اختيار للعبد فيه ينسب اليه السمار وان كان والله قال الله تعالى وفي
السمار زركم وما توعدون وثانها مكتسب وهو ما كان لا اختيار للعبد فيه منظره والما قدم السمار في
لكونه اظهر في المعارضة فحزبه عن الاختيار وهو اشهر تاثيره في تغيير الاحكام ولانه اقوى لعدم قدرته
العبد على دفعه والصغار ان كان ثابتاً باصل الخلقة لكنه عذر العوارض اما ان الانسان قد
يخلو عنه كادم وجوار عليها العلم او لانه غير داخل في ما هيته الانسان ممكن الانفكاك عنه فكان
عارضاً له ولهذا عذر الجهل من العوارض مع كونه اصلياً قال الله تعالى والله اخركم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئاً باعتبار انه خارج عن مفهوم الانسانية مفارق له وجعل مكشبه وان لم يكن له اختيار
العبد باعتبار انه قادر على ازالة العقل وكان ترك العقل بالاختيار كالسبب لجهل الخلق والرق
حيث لم يجعل المكشبه وان كان قدرة العبد ازالة بالاسلام باعتبار انه ثبتت حيزاً على الكفر
حكا بدون اختياره كسائر الاجزية ومجموع النوعين ثمانية عشر احدى عشر منها سماوية
وسبعة مكتسبة اما السماوي فهو الجنون والصف والعتة والسنين والنوم والاعمار
والرق والمرض والجهل والفساد والموت اما المكتسب فهو نوعان نوع منه ونوع من غير
الذي منه فالجهل لما ذكرنا والسفه والسكر والحزن والخطا والسفر والما ذكر من غير ذلك

افشاء

وعيان

بها فيه الحجة وبها ليس فيه الجأ وهذا عدها وانما بيانها مفضلاً فالسماوية الجنون
عزاً خلة العقل بحيث يمنع جريان الاقوال والافعال على نفع العقل وقيل هو معنى يقتضي انعدام آثار
العقل وتعطيل افعاله وهو لا ينافي اهلية الوجوب له وعليه لا ينافي عاها الاهلية له صالحة
ونفس الوجوب بالاسباب وهي ثابتة وانما ينافي وجوب الاداء لانه ينافي القدرة على الاداء لعدم العقل
ولان وجوب الاداء بالخطاب والخطاب بدون العقل فينبغي ان الوجوب لا يعدم حكمه وهو الاداء كما ذكرنا
فينسقط بالجنون ما كان ضرراً لا يحتمل السقوط كالاطلاق والعقاق وسائر اقواله كالاقرار والبيع والشر
لانعدام حكمه اذ لا ينفي الحكم على كماله من العقل لانه لا يدرك ما يقول كاسقوط عنه الحدود والكفارات
لاحتلال سقوطه عن الباطن بالثبوت وكذا العبادات لا تحتل سقوطها بعدز الحيف والنفس فكذلك الجنون
يخلو فيضان الافعال حيث لا تحتل السقوط فلا ينافي في الجنون فيواضبه حتى لو اتلف مال انسان
بغيره لانه لا يصح الحجر على مثله اذ الافعال لا تتوقف صحتها على العقل لوجودها حاكماً بخلاف اقواله
لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعاً بعارض فلا يصح منه ما يتعلق بالعبادة
ولانه ان المحبون اهل الحكم اهل الحكم الضمان وهو الاداء بولي كالعبي وقوله ايراد المحب من نفسه
عزاً مقصود في باب الضمان بل المقصود هو المال جبر السقطان المحذور كحصوله بآء الولى بخلاف العبادات
فان المقصود منها فعله بنفسه احتياطاً واوله حصوله بآء الولى قوله وان اير الجنون في القياس
مسقط للعبادات كلها عارضاً كان واصلياً قليلاً كان او كثيراً لا هو قولنا من واث فغير حجة الله عليها
حتى لو افاق المحبون في حقهم من رمضان لا يجب عليه قضاء ما مضى عندنا كالبصير اذ ابلغ او الكافر اذ اسلم
في خلة الشريعة لانه ينافي القدرة واهلية الاداء لعدم توجه الخطاب بدون الفهم وحيث لم يجب عليه
الاداء يسقط الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون الاداء كما يسقط بالصفى مع ان الصبي العاقل
احسن حاله من الجنون يخلو في الاغراض حيث لا يوجب سقوط قضاء ما مضى من الصوم والصلوة اذ كان
اقل من يوم وليلة لانه لا يزيد العقل فيكون الاهلية قائمة لكنه عزاً استعمال القدر فضلك النعم
لكنهم اير علماؤنا الثلثة استحسنوا في الجنون الذي هو غير معتد فحجوا اساقط لا اعتباراً بحق وجوب
القضاء دون الماشية والحقوب بالنوم والاغراض لانه عارض مثلاً غير مودع الى المخرج فيعتبرها على انه
لا ينافي اهلية الوجوب وانما يرتب ويذكر بقاؤه وهو اهل الثواب الاخرة ثم اختلفوا في الجنون
الذي يلحق بالنوم والاغراض قبل الامتداد عزاً سقوط القضاء فقال ابو يوسف رحمه الله هذا الذي يلحق بالنوم
اذا كان عارضاً بان بلغ وهو عارضاً ثم طرأ عليه الجنون انما اذ ابلغ مجنوناً فانه يسقط القضاء مطلقاً
والا محمد رحمه الله لا يخلو الجنون الاصل وهو الذي حصل قبل البلوغ والعارض في الحاصل بعد بلوغه فحق هذا

دونه

الحكم فلم يفرق بينهما ففي الصورة من المقتضى سقط وغيره ليس مسقطاً وثمة الخلاف في بظاهر
فيما لو افاق بعد ما بلغ مجنوناً في بعض الشهر فانه يجب عليه قضاء ما مضى عند محمد رحمه الله ولا يجب
عند ابى يوسف رحمه الله والجنون يختلف باختلاف العبادات لان بعض ما هو وقت باليوم والليل
وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فحذا الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الصلوات على وقتها عند محمد رحمه الله بان يزيد على يوم وليلة ليصير الصلوات شيئاً باعتبار
الساعات عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله فيزيد على يوم وليلة بساعة وفائدة الخلاف في بظاهر
فيخرج من قبل الزوال ثم افاق في الغد بعد الزوال لا قضاء عليه عند هؤلاء لانه من حيث الساعات اكثر
من يوم وليلة وعند محمد رحمه الله يلزم العقدة ما لم يمتد في وقت العقدة ليصير شيئاً وبغيره عند
الكرار وهو القياس ولكنها قاله وقت الصلوات اخس يوم وليلة وقد دخل في هذا التكرار وان لم
يدخل الواجب في هذا التكرار فاقتم الوقت مقامه لانه سبب تفسير الكافي المستحاضة وحذا التكرار
في الصوم بان يستغرق شهر رمضان فلو افاق في جنه من الشهر ليلة او نهاراً يجب عليه القضاء
وهو ظاهر الرواية في الكامل عشرين ليلة الحلو ان لو كان في اول ليلة من رمضان مفقداً فاصبح
مجنوناً واستوعب الى آخر الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح وكذا ذكر الفقيه ابو جعفر رحمه الله
ايضاً لان الليل محل للصوم وكان الجنون والافاق في غير السوا وكذا في المجر انه رواية عن ابى حنيفة
وعلى هذا لو افاق ليلة في وسط الشهر ثم اصبح مجنوناً لا يجب عليه القضاء وان افاق في آخر يوم من
رمضان ان كان قبل الزوال يلزمه القضاء لانه وقت ائنة وان كان بعد فقد اختلفوا فيه
والصحيح انه يلزم لان الصوم لا يقع منه ثم انه لم يعتبر الامتداد في الصوم بدخوله في هذا التكرار
كما اعتبر في الصلوة لان ذلك لا يثبت الا بحول فيصير التبع زائداً على الاصل وهو لا يجوز ويعتبر امتداد
الجنون في الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية الحسن عابى حنيفة رحمه الله والمروى
عن ابى يوسف رحمه الله في الاماي وقال ابو اليسر وهو الاصل لان الزكاة انما يدخل في هذا التكرار
بدخول السنة الثانية وروى هشام عابى يوسف رحمه الله ان امتدادها الى اكثر السنة كان في
سقوط الزكاة عنه والمصنف رحمه الله يفتي بالاول لان وقتها الحول لكن اقام ابو يوسف رحمه الله
اكثر السنة مقام كماله كاهودابه تيسيراً وتخفيفاً على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب فعلى
هذا اذا بلغ مجنوناً وله رمضان فافاق بعد ثمانية اشهر ثم حال الحول من وقت البلوغ فعليه الزكاة
عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الاصل والعارض وعند ابى يوسف رحمه الله لا يجب عليه بل يستأنق الحول
من وقت الافاق لانه لا يصل عند ملحوق بالصبا ولو كان عارضاً يجب عليه اتفاقاً لانه لم يمتد

المستند

يسم

كان

لا يمتد

فانما اذا زال احد من اكثر من ستة اشهر فكذا يكره عليه عند محمد رحمه الله اصيل كان او عارضا لانه
الى السنة وعند ابي حنيفة لا يجب لو جرد الا متداد الى اكثر السنة قوله ولم يصح امانته
اي ايمان المجنون قصد ايمانه مستقلا ولا ردة نه كذا لعدم ركن الايمان وهو العقد الا لا اعتقاد القلب
وهو التقدير لعدم العقل وكذا عدم ركن الردة وهو تبدل الاعتقاد عن عقلا اذ لا اعتبار بالكلام
المصادر برون العقل فلا يدل على صحة الاعتقاد ويحتمل تخييره لا يقال عدم صحة الايمان من المجنون
اذا تكلم بكلمة التقويد امانا يكون بطريق الحج والعمرة او بطريق النظر ولا نظر في الحج والعمرة
لانه يقع محض فلا يصح الحج عن مثله كالصبي العاقل لا نأخذ ان عدم صحة امانته ليس بطريق الحج لان
عدم الحكم لعدم الركن لا يصح حجرا ويصح كل واحد من ردة و ايمانه تبعلا بوبه فلو اسلم ابواه
او احدهما صار مومنا ولو ارتد او حقا به بدار الحرب يصير مرتدا تبعا فان لحاقا بدار الحرب وتركا
في دار الاسلام لا يصير مرتدا لانه حسد ظنرت سعيه دار الاسلام فصار مسلما لعدم تبعه الابوين
قال واما الصغرة والحوالة الى قوله فاما العتة اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية
الصغير وقدم الجنون على الصغرة حكم الصغرة بعقل احواله حكم الجنون فقدم عليه لمكان الحاقه به
ووجه كذا الصغرة من العوارض وان كان خليقا قدم ذكره والصغرة اول احواله قبل ان يعقل كالجذون
بحاجه عدم العقل والتمييز ونشأته في الاحكام فاذا ارتقى غاير اول احواله وظهرت آثار التمييز
فيه وعقل نقدا صابرا بآب نو عا فر الاهلية وبقي الاهلية القاصرة التي ذكرناها ولكن الصبا عا
مع ذكر مع اصابتها بوعا من الاهلية لتفان عقله وعدم بلوغه غاية الاعتدال فيسقط عن
الصغير بعذر الصبي ما تحتل السقوط عن البالغ بعذر الاغا والجنون والخيف والنفاس والركوة
فانما يسقط عن البالغ بعذر الجنون وهلاك المال كالصوم فانه يسقط بعذر الجنون المستغرق
للمشرك والالحج فانه يسقط بالرق وعدم الامن وكذا وجوب دار الايمان يسقط بعذر الاكراه
عن البالغ فاذا سقطت هذه الاشياء عن البالغ بالاعذار فغن الصبي بعذر الصبا او في مع
هذا لو ادعى يصح تطوعا فيها سوى الايمان فانه يقع فرض وسور الزكوة فانها لا يصح مطلقا
للزوم الضرر في الحال واما يتد ببقوله يسقط عنه ما تحتل السقوط احتراز عن نفس وجوب الايمان
فانه لا تحتل السقوط على ما يحج وعز وجوب الصان ولهذا لا يلزم ان يسقط عنه ما يسقط
عن البالغ بعذر لو ارتد الصبي بعذر الايمان لا يقتل الا بالربا ردة مما تحتل السقوط في حق
كالو ارتدت المرأة لا تقتل فكذا الصبي وان كانت اردة لا تحتل السقوط في حق الجزاء الا بغيره
العليه وكذا ايضا صح شروع الصبي في العبادات بل لزوم مضى بالانعام ووجوب قضاء الاضداد

نعم

بالحج والعمرة

كلمة
تخليق

باب الاعذار
كالركوة فانها
تسقط

اذا لا عهد على الصبي وهو ما تحتل السقوط عن البالغ كالمجان يعني لو شرع البالغ في الصلوة
فانما ان عليه الصلوة ثم تبيتن حلاله او قاصر الخامسة في الرابعة على ظن انها الرابعة او الثالثة
ثم افسدها لا يجب عليه القضاء فاذا سقط القضاء بعذر الظن عن البالغ فسقط عنه عذر الصبي
اولى وكذا لو شرع الصبي في الحج او العمرة ثم احصر بعد الاحرام لا قضاء عليه لان شرعه ليس يلزم للنفق
لكونه عهدا ولو ارتكب محظورا الاحرام لم يلزم منه الجزاء لانه ليس بهل لزوم العهد عليه ~~فليس~~
لا يسقط عن الصبي فرضية الايمان اذ العقل فانه لا تحتل السقوط لان تعذيب وجوب التوحيد والمحي
بدوام وجود اسبابه الدالة على وجوده فمما رضى وسما له فلا يسقط عنه نفس الوجوب وان سقط
عنه وجوب الاداء والدليل على ان نفس الوجوب ليس سقط عنه انه لو اتي به يقع عذر الفرض وفي النفس
حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة وهكذا لو لم يتعد كلمة الشهادة بعد البلوغ وبعد طلب الاعادة منه
بل امتنع لم يحل صيرته ولو لم يقع عن الولي لوجب عليه التجدد بعد البلوغ وبحاجه مرتدا
لا امتناع كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره يجب عليه الاعادة لان ماضيا في اول الوقت وقوله
فلا يسقط به الفرض وقد ذكرنا فيما سبق ان وجوب الايمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الاداء
اختلافا من المشايخ فالمدونة هي من وجوب الايمان عليه اختيار شمس لانه الحائز الى رده بعد ابدون
مسألة الية السرخسي رحمه الله في وجوب الامار في القاعدة الكلية التي يفتي عليها احكام الصبي
انه يوضع عنه العهد وهو لزوم ما فيه مواض عليه وضرر المحنة وقصد اعاجلا ويصح من
الصبي مباشرته نفسه ويصح له مباشره غيره لاجله مالا عهد فيه ولا ضرر بقبول الهبة
والصدقة وغيرهما من المنافع واما ما يوضع عنه العهد لان الصبي في سبب ارضائه فنجوا شيئا
للمفوض كل عهد تحتل السقوط عن البالغ بساير الاعذار احتراز بغير ردة فانها لا تحتل
العموم حال وهو حقوق العباد فانه لا تحتل السقوط ايضا بعذر لا فها حقوق محترمة لعنة
الحل فنجب الصان باتلافها وكذا لا يحرم الصبي الميراث بقتل مورثه عمدا لان عهد الفل
تحتل السقوط بالعفو والابوة فيسقط بالصب وكون الحرمان عن الميراث ثبت بطريق العقوبة
حذا لان القائل بعجل احدا آخره الشرع فجوزي بالحرمان وقوله لا يصح سبب الحجي انفسود
معنى الجنابة في فعله لعدم صدور عن كمال العقل ولهذا لا يوصف بالجرمة والعقوبة لا تجب
الامتناع فعلا حرام قوله ولا يلزم حرمانه بالرق والكفر جواب عما يقال لو كان الحرمان
بغير الميراث بطريق الجزاء كان ينبغي ان لا يحبس بالرق والكفر لانه ليس بهل الجزاء بالشرع تقرر

او صوفى

انه انما يحل من الميراث بالرق ان الرق ساقى اهلية الارث لانه منافى للملك لكونه مملوكا فلو ورث شيئا
ثبتت الملكة له لماله اذ العبد وما في يده لماله والمولى اجنبي عن المورث فمكنت القول مورثا له العبد قول
مورثه الاجنبي ولم يقل له احد وكذا الكفر ساقى الارث لانه منافى للولاية لانه خلافة عن المورث في الملك
يد او رتبة والكفر منافى له فحيث ان الميراث به ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية وانعدام الحق لعدم
سببه واهلية لا بعد جزاء ثم العهدة على نوعين خالصة كالحدود والعقاص والطلاق والعقاق فمن
العهدة لا يلزم من الصبي حال ابيه وان نظم الى رايه اى الولي والثاني عهدة مشبوبة بالنفع غير خالصة
كالبيع والاجارة فهذه متوقفة لزومها على راي الولي لانه يخبر بنقص رايه راي الولي فيصرف المتنازع
وكما كان الصبي من اسباب العجز صار اهله للنظر وللولاية النظرية عليه لانه عاجز بنفسه عن تخصيص ما فيه
ومصاحبه فمجلت الولاية عليه الى من يتحقق عليه لمحصل مقاصده بتمرنه وصار ايضا سببا لقطع
ولايته عن غيره لانه مولى عليه فلا يصير وليا لغيره ولان الولاية المستعينة فرع القاصرة فاذا لم يكن له
ولاية على نفسه فعلى غيره اولى لان من كان عاجزا عن تخصيص مصالح نفسه فغير مصالح غيره عجز فلا
يكون تفويض الولاية على الغير اليه نظرا لغيره اكثر مما بحث الصبي مكرره مذكورة في اول الباب لكن ذكرنا ما
شرط الكلام المصنف رحمه الله قال فاما العهدة القول واما النسيان او هو من الامور المعترضة
على الاهلية العتة بعد البلوغ وهي آفة يوجب الاختلال بالعقل بحيث يحتلط كلامه فيشبه مرة كلام
العقل مرة ومرة كلام المجانين فيشبه الصبي فنقصان العقل فيكون حكمه حكم الصبي مع العقل جمع
الاحكام حتى ان العتة لا تمنع صحة القول والفعل كالا تمنع الصبي مع العقل فيصير سلام المعنوية
وتوكله ببيع ما لغيره وبسائر تصرفات ويصح صومه وصلوته وحجه وقبولا لهبة كما يصح كذا ذكر
من الصبي العاقل لكنه اى العتة تمنع العهدة وما فيه مضرة له نظرا له وشغفه عليه كاقبلنا في الصبي
فلا يطالب في البيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع فلا يصح منه طلاق امراته ولا اعتق عبا
وان اذن له الولي قوله واما ضمان ما يستهلك الى آخره جواب عما يقال قد نفيت لزوم
ما فيه عهدة عن المعنوية واوجبته عليه ضمان ما يستهلك من الاموال وهو عهدة تقديس
الجواز ان ضمان المستهلك ليس بعهدة لان الضمان شرع جبراما استهلكه من المال المعصوم
ولهذا قدرنا بالمثل في المثلث وكونه معتوبا لا منافى عصية المثلث لانه ثابتة بحق العباد والمجانين
الى ذلك لتعلق بقاءهم وقوام مصالحهم به وبالعته لان زوال ذلك لا يزول الصبي فنتى معصوما
فينصرف العهدة المنقضية عنه عهدة تحت العفو في الشرع كحقوق الله بعد فائها واجبة ابتداء
فتوقف على كمال القدرة والعقل فيسقط بالاعذار لانه تعذر عني غرض ذلك بخلاف حقوق العباد

منه
رواية
رايه
رايه
العلم
والكلام
استحق

لا احتياجه فلا تحتل السقوط بالاعذار ويوضع عنه اى المعنوية الخطاب مشروط بكمال الاهلية
الثانية بكمال العقل والفهم وهو مقتضى دونه كما في الصبي فلا يجب عليه اداء شئ من العبادات ولا سقط
عنه العقوبات لكنه اذا تمتع بالزكوة كما هو الحكم في الصبي العاقل وهو احتياجا رعايته المتأخرين
وذكر القاضي ابو زيد رحمه الله في المعنوية حكم العتة حكم الصبي الا في حق العبادات فانالم يسقط
الوجوب عنه احتياطا لانه وقت توجبه الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب
قال ابو اليسر ليس كما ذكرنا العتة نوع جنون ضيق وجوب الاداء اذا المعنوية لا تنفق على العواقب
فهو كصبي ظهر منه العقل ونقصان العقل موثر في سقوط الخطاب وقال البستي رحمه الله واصوله
المعنوية ليس يكلف باءا العبادات كالصبي العاقل الا انه اذا زال العتة توجبه عليه الخطاب بالاداء
حاله وبقيضا ما مضى اذ لم يكن فيه حرج كالقليل فقد صرح في انه يقضى القليل دون الكثير وان لم
يكن مخاطبا فيما قيل كالنائم والمغشى عليه دون الصبي اذا بلغ وهو اقرب الى التحقق وتولى عليه
ان ثبتت الولاية على المعنوية لوليه كما ثبتت على الصبي نظرا له لعجزه عن تخصيص المصالح بنفسه
ولا يلزم على غيره ان لا تثبت للمعنوية ولاية على غيره لان الولاية المستعينة فرع على القاصر وليس
له ولاية على نفسه لعجزه عن التصرف بنفسه فلا تثبت له ولاية التصرف على غيره قوله واما
لفرق المجنون الصغير لما ذكرنا ان الصغير في احواله كالمجنون في جميع الاحكام ورد عليه في
عرض الاستدلال وعدمه فادرك ان يشير الى الفرق بينهما في حق هذا الحكم فقال لنا فرقان هذا
الحكم لان هذا العارض وهو المجنون يخرج من حدود اذ ليس له زواله وقت معين ورتبا الامور ففكر
اذا اسلمت امرأة المجنون عرض ابويه الاسلام في الحال فان اسلم احداهما ففي امراته ولا فرق بينهما
ولا يؤخر العوض اليان يعقل المجنون فيعرض عليه لان فيه ابطال حق المرأة بتركها تحت قيد
الاثر ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم اذ صحة الاسلام بنفسه بخلاف الصغير في احواله فانه
محدود الى وقت ظهور العقل فيه فوجب تأخير العرض اليه فان اسلم امراته الصبي لا يفرق بينهما حتى
يعقل الصبي فيعرض عليه الاسلام فان اسلم ففي امراته ولا فرق بينهما ولا يجب العرض على احد ابويه
في الحال لان فيه ابطال حق الصبي على تقدير عدم اسلام احداهما وفي توقف العرض الى زمان ظهور العقل
تأخير حقا وانتاظر ظهور العقل في ابطال وهذا الفرق كان سغيا ان يدركه باب الصغير دون العتة
ولما اخرجنا الى ههنا لان حكم المعنوية والصبي العاقل واحد ولهذا قالوا في الصبي العاقل والمعنوية
فلا يفرق في شئ من الاحكام حتى صرح اسلامها فلو اسلمت امراتها عجز عن عرضها في الحال دون ابوها
ولا يضر الى زمان البلوغ والصبي من العتة لان اسلامها صحيح في الحال بخلاف المجنون لان اسلامه

عزم

نوع

على

منه

نحوه

ليس يصحح محض العرض على ابويه واعلم انه قد توهم اطلاق لفظ الكتاب وغيره المكتبة قوله
 فانه محذور وان المراد به انه محذور الى حد البلوغ فيؤخر العرض الى بلوغه وقد فهم هذا الحق صاحب المبدع
 حيث قال وفي الصبي يؤخر الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا وهذا الوجه فاسد لانه لما احتج الى
 الفرق بين الصبي في احواله وبين الجنون لانه في حكمه لا يميز الصبي العاقل وبين الجنون لانه ليس حكمهما واحدا
 في شئ من الاحكام فاذا كان كذلك فالاصل في العاقل اذا سلمت امراته لا يؤخر العرض الى البلوغ ان اسلمه
 صحيح فيتحقق منه الاية الحال والصبي عن العاقل اذا سلمت امراته يؤخر العرض الى بلوغه في زمان ظهور العقل
 فيه لا الى زمان بلوغه وكلام صاحب المبدع يقتضي ان يؤخر العرض الى بلوغه في الصبي العاقل وفي غيره
 وهو ليس كذلك فانه صريح في شرح الجامع وقال فاذا عقل الصبي وعرض عليه القاضى الاسلام فان
اسلم ولا فرق بينهما وانما صرح العرض وان كان الصبي لا مخاطب باذنه الاسلام لان الخطاب لما يقطع
 عنه فيها هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض يهتف حق المرأة فيتوجب الخطاب عليه ولا يؤخر الى
 بلوغه لانه اسلام العاقل صحيح فبطل هذا وتقرر صاحب المبدع وكلام من توهم مناهضة قوله
 واما النسيان اني قوله واما النوم اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية النسيان ونحوه
 عن معترضي الانسان بدون اختيار فوجب الغفلة عن الحفظ وقد هو الجمل الطاهر على اللفظ
 وقيل هو الجمل ببعض الامور غير افة من العالم بامور اخر كثيرة فخرج النوم من قوله مع العلم بامور اخر
 والجنون بقوله من غرافه والنسيان لانه في الوجوب فلا يصلح عذرا في سقوط شئ من الواجبات لانه
 لا نزاع في العقل فلا يخل بالاهلية واليقيد بقوله في حق الله يقول انه ينافي الوجوب في حق العباد
 وليس كذلك لكنه استدراك قوله في حق الله بقوله مع كونه غير مناف للوجوب في حق الله لكنه يحتل ان
 يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه عدم التقيد الى الفعل بعينه لعدم العلم بضره في حكم العجز فاذا غلب
 جمل عفو في حق الله ويلازم الطاعة بغير تفسير وصفه لكونه غالبا على اذا كان مخاطب بحيث لا يملك الطاعة
 على معني انه لا يخلو الطاعة عنه غالبا والغلبة اما بتقصير مع وجود الحالة المذكورة كالا في الصلوة
 والجماع والاحرام والاعتكاف واما لا بتقصير فعله من حيث سبب سببه بل على الطبع بان يدركه
 الطبع كالا في الصوم فان الغالب فيه ميل الطبع لانه وقت الكراهة في عامة الاوقات فيغلبه
 النسيان واما عجزه انه مذكور في الانسان باعتبار حاله بغير فعله مثل نسيان التسمية
 الذبح فان حاله الذبح حالة خوف واضطراب وانزها في روح فيكثر الغفلة والنسيان عن التسمية
 في تلك الحالة ولهذا لا يرد قوله القلوب مذخور شيئا ونفر عنه طبع الاكثر فجعل النسيان في مثل
 هذه الاشياء من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق وهذا السبب لما يشاء في

اول

اعترض

في قوله انما اطعمكم الله وسقاكم الخروثه تخلق الله تعالى بغير اختيار وصنع من الناس فيكون عذرا
 في حق الشرع بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان عذرا فيها لان حقوقهم مخترعة لاجتهد
 الى عصاة المحل لا ابتلاء وحقوق الله ابتلاء منه لغناه فجاز ان يصير النسيان عذرا وعلى هذا ارجح
 ان النسيان اذا كان غالبا موجب من اسباب العفو في حق الله قلنا ان سلام الناس لما كان غالبا
 في حالة الفعلة لم يقطع الصلوة اذا سلمت في الفعلة الاولى طائفا انها الفعلة الآخرة بخلاف
 الكلام في الصلوة في اير جزئي من اجزائها كان وكذا السلام على الغير والسلام في حالة الفعلة في القيام
 والركوع والسجود حيث يقطع الصلوة لان هيئة المصلي مذكورة بانه في الصلوة فلا عذر ولا تغدير
 المحرم والمعتكف الوطى حتى يحكم بعناد الحج والاعتكاف لان هيئة تذكر على انه محرم او معتكف
 فلا يقع غالبا فلو وقع لكان في شدة الغفلة والتقصير فلا يلحق بالمقصود اذ جعله عفو في المصلي
 للحج ولا حرج الا في الغالب من النادر قال واما النوم اقول والاعذار اقول ومن الامور المعترضة
 على الاهلية النوم وهو عيانة عذرة اصلية محدثة في الروح بله اختيار منه ومنه الخواص من
 استعماله مع سلامتها احرز بقوله اصلية عذر الاعذار فانه عارض في نخل الانسان عنه وفيه هو
 حالة طبيعيتة يتعطل معها القوى بسبب ترقى في التخارات الى الدماغ وعلم ما هو المذكور في الكتاب
 هو عيانة عارض في العجز عن استعمال العذر في حال الانسان اذا نام لا بقدر على استعمال قواه
 الظاهرة والباطنة بخلاف المحسوسات او المعقولات ولا يفقد على الافعال الاختيارية كالقيام
 والقعود وغيرها من كف منافية للاختيار اذ الاختيار بدون استعمال القدرة الظاهرة والافعال
 والباطنة لا دران فواجب تاخير الخطاب للاداء العجز عن فهم الخطاب والافعال والافعال واجب
 تاخير الخطاب للاداء لانه لا يمنع الخطاب في حق القضاء اذا انتبه ولا يمنع نفس الوجوب اذا حرج
 في القضاء لانه لا يمتد غالبا اكثر من وقت صلوة او صلوتين فاجتهد الاداء بوجه بل حرج وقد قال
 ائمة علماء من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ولم يبق له اختيار حاله النوم لم يصح
 عنه ما كان منيئا على الاختيار فبطلت عبارته اصله في الطلاق والعقاق والاسلام والبيع
 والشراء فلا يصح منه هذه الاشياء ولم يتعلق بكلامه وقرآته في الصلوة حكمه فلو قرأ فيها وهو
 نائم لا يلغيه ولو تكلم فيها وهو نائم لم يفسد صلوته واذا فسد صلوته في الصلوة قبل يفسد
 صلوته ولو تكلم جديا لكانت ادع لما جعل حدثا فيها كانت حدثا في احوال كالبقرة اذا كانت
 حدثا ففسدت المصلوة وقيل يفسد صلوته ولا يكون حدثا بقصورها عن الحقيقة فيقطة فضارت
 كالبقرة يفسد المصلوة دون الوضوء وقيل يكون حدثا ولا يفسد صلوته لعدم اعتبار كلام النائم

ناسيا

الرد

فينوضاً ويبني على صلوته كما سبق الحديث والصحيح انه لا يفسد صلوته ولا يكون حدثاً لان
انما جعل حدثاً في الصلوة حالة اليقظة على خلاف القياس بالنظر في الحقيقة في حاله النوم
ليس في معنى المنصور فله الحق به وكذا لا يفسد صلوته لان غاية امره ان يحل كل ما وقدها
انه لو تكلم النائم في الصلوة لا يفسد قائله والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال
القدرة على القيام واما الرق وهو الامور المعترضة على الاهلية الاغماء وهو ضرب من مرض يفسد
القوى ولا ينزل الحجة الى العقل بخلاف الجنون فانه ينزل العقل وهذا عصمت الانبياء والجنون
دون الاغماء لكونه مرضاً وهم غير معصومين عن الامراض والاغماء مثل النوم في وقت الاختيار
وفوت استعمال القدرة والقوى المدركة والحركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او
القلب ولا اختيار بدون القدرة والادراك حتى يمنع اير الاغماء صحة العبادات لانها مبنية على
الاختيار ولا اختيار له فلم يعتبر طلاقه وعتاقه واسلامه وردة ثم وسائر ما سعلق بالعبادة
والاغماء اشد من النوم وفوقه تعطيل القوى لان النوم فترة اصلية وحالة طبيعية للانسان
لعدم خلوهما حتى عنه الفوت بل ينال في استجابته مع وجودها الا النوم الذي يسترخى به مفاصله
وهو النوم مضطجها او مستنداً او متكئاً الى شيء لو ازيل عنه لم يسقط فحسب نزول عنه القوى المذكورة
والحركة بسبب ترويض البخارات الى الدماغ وهو كثير الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال وهذا في
الاغماء عارض غير طبيعي لخلوهما حتى عنه غالباً ما في القوى اصلية في الاحوال كلها الكفاية بسبب الاثر
ان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء في غير ممكن فلهذا في الاصل
ان الاغماء اشد من النوم وفوقه منافاة تأسر اليقظة اختلف احكامها فكان الاغماء حدثاً في كل الاحوال
اي سواء كان قائماً او راكعاً او ساجداً او متكئاً او مستنداً بخلاف في النوم فانه حدث في بعض الاحوال
وهي ما يسترخى به مفاصله ولم يبق معه تأسر اليقظة دون بعضه كذا يمنع الاغماء البناء حتى لو
انغمى في الصلوة ثم افاق فيها لا يبني عليها بل يجب عليه الاستيناف لكون الاغماء عارضاً غير طبيعي
بأدراكه لا يقبل الا قليلاً فلم يكن في معنى المنصور لان النص في رد جواز البناء مع وجود المنافي
على خلاف في القياس فيها بكثر وجوده كسبق الحديث وقال في فني في مخرج في قوله واعتبر
امتداد في الصلوة خاصة دون الصوم والزكاة وحاصله ان القياس في الاغماء ان لا سقط شيئاً
من الواجبات كالنوم في الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو الصلوة بان يمتد حتى ينزل على النوم لئلا
لان امتداده الى اكثر من يوم وليلة غالب فيخرج من القضاء وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يمتد
شهوراً سنة فلا يخرج من القضاء ولما كان الامتداد في الجنون غالباً اعتبر في سقوط جميع العبادات

فوت

لانها في

دون بعض

مع بعض
للمنفعة

ولما كان في النوم نادراً لم يعتبر سقوط شيء منها ولما كان في الاغماء متوسطاً اعتبر سقوطه
قال واما الرق الى قوله والرق لا ينافي ملكية المال اقول وهو الامور المعترضة على الاهلية الرق
وهو في اللغة عبارة عن الضعف يقال رقب الثوب فهو رقيق اذا كان ضعيف النسيج ورق
لغلاف قلبه ايرضعف شفاؤه عليه ولهذا اعتبر في فوته وهو العتق القوي فقال في سر عتيق اقول
وعتاق الطارقوبها وهو في الشرع عبارة عن عجز حكمي شرعي جزاء في الاصل واحترز بقوله عجز حكمي
عن العجز الجسمي فان العبد قد يكون اقوى من الحرية المحتركة لكنه عاجز حكمياً وشريعاً بما يقدر عليه الحذر
والشهادة والولاية والقضاء والتزويج والملك وغيرها من التصرفات وهو انذار وضع شرع جزاء
ومكافاة على الكفر فيكون حقاً لله تعالى فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله والافراد بوجدانهم
بعد ما شاهدوا دلائلها وكما يروا في انكار الصانع الذي خلقهم ليعبدوه واوجدهم ليؤخروا وربهم
ليترهبوا من العقاب يصح انهم لم يعلموا ذلك فاجابهم عبيد عبيد ولا انهم لما صيروا انفسهم ملحقاً بالحيوانات
حيث لم ينصفوا بعقولهم في التامل في آيات الله الخفية بل يجهلون الا بتدليل الملك والبيع الاسواق
لكنهم ايرق في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة في احكام الشرع المستمدة وان زال السبب من غير ان يراى
فيه معنى الجزاء في حال البقاء وان كان في الاصل جزاء ولهذا يبقى الرق وان زال الكفر بالاسلام وصار العبد
اورع من الاحرار ويسير الى الاولاد المتولدين في الاسلام وان لم يوجد منهم الا استنكاف وهذا كالرمل
في الطواف شرع في الابتداء لاظهار الجلالة للكفار ثم يقرى مشروماً وان زال سببه به اير سببه لم يرف
يصار الى عر ضئلاً يمحى للملك والابتداء لا يتزال فحسب كونه حق العبد وهو ما خوذ في عر ضئلاً نقاباً وهو
خرفة التي تسحبها دسومة يده او سكينه ودنسها ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات المولى صار
كالعرضة للقتاب وهو اير الرق وصف لا يقبل التجزئ لانه شرع جزاء وعقوبة فلا يتصور تجزئ
متجزئاً لان سببه هو الكفر لا تحتل التجزئ والمسبب ثبت على وفق سببه لانه ضعف حكمي في الجمل
فيكون وصفه كالعالم والقدرة وسائر الاوصاف فلا يوصف بعضه به دون البعض في الحال ان يكون
بعضه ضعيفاً اير المالكية وبعضه قوياً ثابتاً للملكية ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير مجعول
النسبة اذا قران نصف عبد لفلان انه محمل عبدان في شهادته وجميع احكامه ولم يحل نصفه جزاء
ونصفه عبدان في الاحكام حتى لو ضم اليه مثله يكونان كجزء اقام الشارع امر ابين مقام رجل ولا يثبت
الملك للملك في النصف الذي اقبل لان الملك مستجز وكذا العتق الذي هو صفة الرق لا يقبل التجزئ لانه يلزم
فجزئ به جزئ الرق قال في حاصله ههنا اربعة اشياء الرق والعتق وهذا لا يتجزئان بالاتفاق لان الملك
وهو تحت التجزئ بالاتفاق والاعتاق قد اختلف فيه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا اعتاق ولا تجزئ

٢٩٥

اعالم

جازا

ولهذا اتسع الحل للمبني على الدوام لشرفه وكذا الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى فليكن
 من الكرامات الدينيوه ومنبها على كل الاهلية وكل الادمية وقد ضعفنا بالاشياء في الحال
 في اهلية الكرامات الموضوعة للبشره الدنيا بخلاف الكرامات الاخرية فان منبها على الايمان
 والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فالقول لا ينافي كماله اذ العبد قد يكون اتقى من موله فيكون
 مرتبة الاخر اكمل من مرتبة الاول لما كان الرق من انبها على اهلية الكرامات الدينيوه قلنا
 ان دونه ضعفنا بالرق حتى لا يفسد الدين بنفسه ما لم ينض اليها ماله الرقبة والكسبه فيباعد دين
 لا شهية في ثبوته كونه الاستهلاك سوار كان محجورا او ماذونا او ماذون سباع ومن التجارة ان لم يكن
 له كسبه او لم يف به لان هذا دين ظاهر حق المولى الا ان البداهة بالكسب لوعاية جانب المولى والغير
 بقدر الامكان فاذا لم يف جاز تعلقه برقبته ثمضان الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن المسلمين بل
 اولى لان هذا دين وجب التجان وقد اذن له المولى بها فيكون اصابه في ذلك الاستهلاك كونه مرتضى
 فاذا اتبعه ومن الاستهلاك في حق من التجان او في انفسه ان دونه ضعفنا بالرق وذلك لان له
 دونه باعتبار انه ادنى مكلف لكنه في حيث انه الحق بالجهام لا يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل
 مع الضعف فاما حكم الدين والمطالبة الا بانظام هذا الامر من المذكور حتى لو اقر المحجور بدين او
 تزوج بامر اذن موله لم يلزمه في الحال لا كسبه وبقية موله وهو غير اقر بما صنع العبد فلا يظلم
 في حقه فلا سباع ولا يوضع كسبه كثر يؤخر الى عتقه وكذا الحل تنقضي بالرق لان النكاح من
 الكرامات السبرية حتى حل للمبني على الدوام ما زاد على الاربع الى التسع او الياسر يد على حسب الاختلاف
 فانفق الحل بالرق واتسع بالحرة حتى حل للزوجه الاربع والعبد نصفه وكذا انفق حال
 المساء بالرق فانفق حلها باعتبار الاحوال فالحال امته اذا كانت متدعة على الحر ولا يخل
 اذا كانت متاخرة عنها وينصف حرها وفتورها وعدتها وطلها فلو كان المطلقة الواحدة او الحبيبة
 الواحدة لا تقبل التنصيف وتكاملت ولم يسقط لمجان جانب الوجود على الوجود ولما
 اذا كانت عدتها بالاشهر امكن التنصيف وانما اعتمد النكاح بالرجل والطلاق بالنساء لان عدد الطلاق
 عيان عن اشباع الملوكية وحل الحلية فيعتبر بالملوكية وهي المرأة فاعتبر بغيره خيرا والرق الشر
 في التنصيف فيعتبر بالاشهر الطلاق فاذا كانت حرة كان عدده طلاقا ثلثا وان كان زوجا عبدا
 وان كانت امته كان طلاقا اثنين وان كان زوجا حرا فان قيل يلزم من اشباع الملوكية اشباع
 المالكية ايضا فكيف يعتبر بالنساء يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبرنا بالملكية الزوجه مرفقة
 حتى انفق عدد الزوجات فان انفق مالكية في هذا العدد الناقصة يلزم انفق من النصف

ولهذا الحق باليه في التملك
 والاشياء والملك بالولاية
 ومكر المال ثبت ان الرق

عدد

وانما عدد النكاح فهو عيان عن اشباع المالكية فيعتبر بالملك وهو الرق لانه نعمة فحقه فاذا
 ملكا ربحا وان كن امته واذا كان عبدا لا يملك الا شتين وان كانا حرتين وكذا انفق في امته
 فيثبت عقد الحر ليلتان وعقد الامه ليلة لانه نعمة فضعف بالرق كسائر النعم وكذا انفق
 الحد بالرق في حد الزاني والزانية الحرين اذا لم يكونا محصنين مائة في حد العبد خمسون قال الله تعالى فلعنهم
 نصف ما على المحصنات من العذاب ولان الغرم بالنعم وقد تكاملت النعمة بالحرية فكذلك تكامل
 العقوبة بخلاف قطع اليد في السرقة فانه لا تقبل التنصيف في كامل حره ولما كان الرق منافيا
 لكمال الحال انفق في حقه نفس العبد بغير ذمة الحر لا سقاص مالكية العبد بالملكية الحر لانه الحر لتمام المال
 وما ليس به الا نكاح والعبد ملكا لا ليس به الا مال لا يملك الا بداهة حرية وذلك لان العبد اهل للتنصيف
 في المال واستحقاق اليد الذي هو اصله المنصوص في الحال لانه الاهلية على التقين بالنطق واعتقاده
 حاصله للعبد لكنه محجور عن التقين بدون اذن المولى كماله يتقرر بتعلق الدين برقبته وكسبه فيبعد الاذن
 في المانع فينصرف العبد باهلية نفسه فيكون اهله لنفسه ولكنه ليس باهل المالك الرقبة الذي شرع
 وسيلة الى اليدين والتصرف لانه ملوك رقبته فلا يصير ما كان من تلك الجهة فاذا انقضت مالكية
 العبد وجب نقصان بدله دونه من حيث الحر لنقصان في لحد نوع المالكية وهو ما يكتسب المال بداهة وان كان
 كامل المالكية في النوع الاخر وهو ما يكتسب المال لان نقصان المالكية يؤثر في نقصان بدله كدنية المرأة
 تنصفت بالانثى لعدم لحد نوع المالكية في حقها اصله فانها ملك المال رقبته ويبدل المالك عن المال
 كالنكاح والطلاق اصله بل هو ملوكه منه فلو زال اصل المالكية عادت دينها الى النصف فكذلك ثبت
 النقصان في قيمة العبد ولكن يحسب نقصان العشرة ابا ثمان مسموع وبقية العشرة
 عدد معتبر في الشرع في اقل المهر ونصف بالسرقة فيعتبر ايضا ههنا فاذا كانت قيمة عشرة الاق درهم
 او اكثر فمض عليه بعشره الا في العشرة درهم فان قبل كان ينبغي ان ينقص من قيمة العبد
 ربعا لانه ما كان لحد نوع المالكية هو النكاح وما كان لنصف النوع الاخر وهو كونه مالكا للمال يبدل
 لارقبته فاذا انقصت مالكية في الربع فنقصت قيمته كذا قلنا قد مر اننا استحسننا ان يحسب
 العشرة باثنا عشر مسموع في لحد نوع المالكية في الاثر في المعتدرات كالحر فان قبل كان السعي لنقصان
 لحد المالكية والمملوكية صححنا لنقصت ذمة العبد بغير ذمة المرأة او ساوت دنتها لان المرأة مملكة
 للمال والعبد منه فلا يكون ذمة المملوكة والمملوكة على السوا ولان كل واحد منهما مالكا لحد نوع المالكية
 دون الاخر فان العبد مالكا لحد المملوكة والمرأة مالكة للمال دون غيرهما فتوبة المالكية فكان ينبغي
 ان يستوي في الذمة قلنا حقيق من المسئلة محتاج الى بسط ولكن يشير الى هذا الماخوذ في نظر الخواص

الزنا في م
 الامم

حجر

ذمة العبد

رقتا

اصل

المالك

له

من

ولا رافق
لغيره

المستوفى

عند

المستوفى

المالك

وهو ان العبد مع الادمية لكونه مكلفا بالايمان والعبادات البدنية وفيه معنى المالكية حتى
ويوصف بالواجب مقتله خطا وهذا المال او النفس فابو يوسف والثاقبي رحمهما الله
المالكية اذا عتبل المماثلة في ضمان الحدود واجبه في جوده لمقابلته المال كحق المماثلة اذا النفس
بماثل المال فلا اوجب القيمة بالغة ما بلغت وابو حنيفة ومحمد رحمهما الله رحبا جانب النفس وقال
النفس اعظم خطرا من المال فكان القاتل مقابله اولى اذ معنى الادمية اعلانه من المالكية لكونه يتعالى
اذ قيام المالكية بالنفس وهوائية النبعية فكان اعتبار الاصل لا الجواب لقان ثقيلته اولى ثم ظاهرا
نفسه لا يزيد على عشرة الاقلام فضاء نفس العبد اولى وفايدة الاختلاف ايضا فيظهر حكمه
وهو ان يكون ذكرا عن ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله العاقل لانه ضمان النفس عند هلاك القاتل لانه ضمان
المال واذا ثبت هذا فثبت الجواب الشبهة فقلنا ان العبد باعتبار كونه ادما يبقى
على الاصل حكم النكاح اذ صحته النكاح يثبت على الادمية دون المالكية وهو من هذه الوجهة عند الخيرة
فبغير تبعا في معنى النفسية لانها من كونه وان كان هو تابعا لها في معنى المالكية لصلاحتها
ان يصير بالكلية فقلنا اذا كانت قيمته اكثر من قيمتها بحسب الاكثر لانه يمكن ان يكونا وان كانت
اقل من قيمتها بحسب الاقل لا يملكه رقبته علمه بالشبهة ولقائل ان يقول لو كانت العلة
لنقصان دية العبد غدية لحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا
في جميع الصور ولا يكون الرق منصف الشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلافه ايضا
لما ذكرنا ان اصد الملكين ثابت للرق وهو الاذن دواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الاذن دواج كما
في الارقاء وليس كذلك اليه اشارته المنقبة واسناد الى ما ذكرنا من بيان علة نقصان دية المالك
الكلام فيه قال والرق لا يورثه عصمة الدم المحرور اما المهر اقول الرق لا يورثه عصمة الدم
وحرمة بالانكاح والسفر لانه الاسقاط ولا ينفق على العبد معصوم الدم كالحرة وانما
اثرة تنقص القيمة فقط لما ذكرنا وذكرنا ان العصمة نوعان اصدها المؤمنة لا المؤمنة وطالما
سوجب الاثم على المعتز دون الضمان وهو يثبت بالامان فقط حتى لو اسلم كافر في دار الحرب لم
يجزى الى دار الاسلام فقتله انسان مثله ياتى مقتله ولا يجب عليه الدية ويرفع الاثم
بالقنان لو كان خطا ولا يجب الكفارة والعصمة لو كان عبد المملوك المؤمنة ولا يستغفار
وثانها المقومة وهي التي يوجب الضمان ولا يورثها المعتز ولا يثبت بالامان وباجاز النفس بدار
الاسلام حتى لو قتل انسان مسلمان في دار الحرب على ما يجب عليه الفكاك وان قتل خطا
بحسب علة قلته الدية وعليه الكفارة والعبد في كل واحد من العصمتين كالحرة لانه مسلم احري

٢٩١

المالك

نفسه بدار الاسلام فلهذا اي فلا جمل ان العبد كالحرة في العصمتين يقتل الحر بالعبد ومصاصا لا سقواها
في العصمة الثابتة بالايمان والدار ووجيل الرق نقصانا في الجهاد لما بيننا في الحج ان منافع ملك المولى
والاستطاعة للحج والجهاد غير مستثناة في الرق على المولى نظرا له فيها من خوف التلف وفوات مصلحة
الاستخدام لطول مدتها وان استثنى منافع بدنه عن ملكه يعجز العبادات كالصوم والصلوة ونظر العبد
وعدم خوف التلف وقصر المدّة فلهذا يستوجب العبد العلم الكامل في الغنمة لانه للمجاهدين امدد ولما
قد يقول بها كاملا لان الامام ان يرضى له ان قتله ولما كان الرق غير احكاميا ومنافيا لكل الحلال
انقطع الولايات كلها بالرق كولاية التزويج والنقضاء والشهادة لان الولاية عبارة عن نفاذ القول
على الغير شاء او اوى وهي مبنية على المقدرة والرق يحجز فلا يجتمعان ولا ناذالم يكن له ولاية على نفسه
فعلى غير اولى اذ الولاية المستعديّة فرع على القاصرة ولهذا قلنا انه رطل امان العبد المحجور
عن القتال لعدم ولايته على الغير في امان ابطال حق الغاينين وانما امان العبد المأذون هذا جواب
عما يقال لو كان الرق منافيا للولاية لكان ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال تقرير الجواب
ان امان المأذون ليس من باب الولاية على الغير ابتداء لانه لا يضر اهل الجهاد فيصير شركا في الغنمة
فيلزم حكم الامان فقد اتممت على غير ضمتها كانه شهادة به لان رمضان فان صوم رمضان يثبت بحقه الام
ثم مقتضى الكيفية النادرة ومثل هذا الجواب الولاية لا يقال المحجور عن القتال ايضا يستحق الرضا اذا قاتل
ففسخ ان يصح امانه لشركه كما ماذون لاننا نقول في كونه السيرة لا شئ للمحجور وان قاتل في القياس لانه ليس من اهل
القتال فان قاتل بانه الامام يستحق الرضا في الاستحسان برضيحه لانه غير محجور عن الاكتساب وعما تمحض
نفعنا فيكون ماذونا لانه لان المحجور الرضا فاذ افرغ من القتال سالما فالرضخ يفتح محض في القتال
الاستحسان فيقول المحجور اذا اجر نفسه وسلم العلف فاذا تقدر هذا علم انهم يكن شريكا وقت الايمان اذ
الشركة انما يثبت بالاستحسان بعد الفراغ من القتال فان قبل كسف ثبتت الشركة بما ذون للغنمة الرق
ساقى مالكية المال بل الشركة تثبت لموله فيستحق ان لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه حشد يصير
الولاية على الغير ابتداء قلنا الاستحقاق له لكون المولى بخلافه في سائر اكسابه فيكون
الشركة ثابتة له نظرا الى السبب في علمه هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غيره لما في الدم
والحيوة يصح اقرار العبد بالحرود والفقهاء من ان كان محجورا لانه يبقى على اصل الحرية في حق الدم الحيوة
فكانا قتلان مالا في حق نفسه مقصودا فيصح ويجوز ان يكون المراد بقوله على هذا الاصل هو الاصل المذكور
في الامان وهو انه يصح من العبد كل ما يثبت في حقه ولا يثبت على غيره فان الحدود والنقصان يلزم حكمها

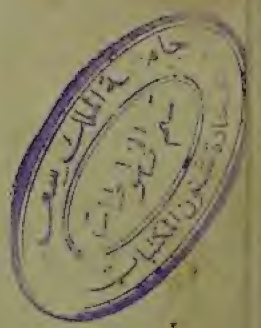
وضار ينظر

في الغنمة

لا استحقاق له

المولى

عليه قصد ثم يتعدى الى مالته مولا ضمننا ومثل هذا لا يخرج من متعة وكذا يصح اقرار العبد بالسرقة المستعجلة
وان كان مجورا حتى يحجب عليه القطع ولا يجب عليه ضمان المال وقال زفر بن محمد لا يقطع يده ويضرب المار
في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان مجورا لان اقراره بالقطع يلاقي حق مولا والاذا لم يسلط
ولكن الماذون منفك الحجر فيكون له ذمة صالحة للوجوب في الحال دون المجور والحجة عليه ما ذكرنا ان اقراره يلاقي
حق نفسه مقصدا باعتبار انه مسقى على اصل الحرية في حق الدم ثم يتعدى الى المولى وانما الاقرار بالسرقة
القائمة فيض من الماذون في حق رد المال على المسروق منه بالاجماع لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
وهو المكسب لانه منفك الحجر فيض من الماذون في حق القطع ايضا صحيح عند علمائنا الثلاثة خلا لفرز بن محمد الذي يأمرو
في اقرار العبد المجور بالسرقة القائمة اخذله في معروف فان عندنا في حقه بغيره يصح اقراره في حق القطع
ورداً للمال فيقطع يده ويرد المال الى المسروق منه لانه لا يذفر قبول اقراره في حق القطع لما ثبت انه يمتنع على
اصل الحرية في ذمته ضرورة صحة اقراره في حق المال بتبعالا استحالة ان يقطع يده بسرقة مال المولى وعند
محمد لا يصح اقراره بصله لا بالقطع ولا بالمال فلا يقطع يده ولا يرد المال الى المولى لان اقراره المجور في حق
المال باطل لان ما في يده مولا فاذا لم يصح اقراره في حق المال سبق المال في ملك مولا فيستحب ان يقطع يده
العبد بسرقة مال مولا فيبطل اقراره في القطع ضرورة بخلاف الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع
تبعاً لثبوت المال وعندنا في حقه بغيره يصح في حق القطع فيقطع يده ولا يصح في حق المال فيرد الى المولى
لانه لا يمتنع بالقطع وهو على نفسه مقصدا فيصحب وبالمال وهو على مولا فلا يصح في خلاف فيما اذا ذكره
مولا اما لو صدقة فيقطع يده ويرد المال الى المولى بل خله في قوله **وقلت** ايرتبا على اصل المذكور
وهو ان ارق بنا في ملكية المال وينافي كل حال في ملكية غير المال قلنا ان العبد اذا جنى خطا يصح رقبته
جزا لخصايته فيجب على المولى دفعه جزا لعدم امكن القول بوجوب الردية على العبد لعدم قلته
على المال ولان الردية ضمان مالي ليس مال وهو الفتور والعبد ليس بهل لوجوب ضمان مالي ليس عليه لكونه
في معنى الصلة اذ المراد من الصلة ما يجب بمقابته مالي وليس مال والردية صلة في حق الجاني كانه هبة ابتداء
وان كان عوضا في حق المجني عليه المحترم بهل الوجوب الصلوات عليه لعدم كل حال حتى لا يجب عليه
نفقة محارمه واذا لم يكن اهلا لوجوبه لا يرض عليه لا يرضى له المعاقلة عنه فصار رقبته جزا لا ان يختار
المولى الفداء فحينئذ يصير الواجب عايدا الى الاصل وهو لا يرضى له الفداء هو اصله الباب عندنا في حقه بغيره
والسفل الى الفسخ حتى لا يبطل بافلا سر المولى بعد اختياره الفداء اذ الاصل لا يبطل بافلا سر عندنا
يصير الواجب لغير الحوالة اي معنى الحوالة المولى او يصير التزامه الفداء لغير الحوالة كان العبد حال بالواجب عليه
فيبطل الاثر عندنا بافلا سر المولى ويعود العبد جزا كما كان اولاً لانه على اصلها اذا اقلست الحوالة عليه



الدفع بها
الرق

يعود الدر على المحيل ثم في قوله فيعود الى الاصل اشارة الى الموجب الاصل في جناية العبد خطأ هو الذي
ان ينقطع يد العبد وهو اختيار صدره لا كلام البزدوي وبعض المشايخ ولكن اختيار صاحب الهداية ان
الموجب الاصل هو الدفع في الصحيح وهذا يستلزم موت العبد لغوات محل الواجب ولو لم يكن الواجب الاصل
الدفع لكان اهلاك العبد قبل الاختيار ان يتعين الاثر ضرورة ابقاء اصد الموجبين وليس كذلك فدل على ان
الموجب الاصل هو الدفع عرف تمام التحقيق في شرح الهداية قالوا اما المرض في قولنا واما الحيف في قولنا **وقلت**
المعترضة على اهلية المرض وهو حاله للمدين خارجة عن المجرى الطبيعي موجه لصدور الافعال غير سليمة وهو لا ينافي
اهلية الحكم ولا اهلية العيان اذ لا خلاف في الدمة والعقل المميز واللسان الناطق فيكون الاهلية قائمة لقيام
هذه الاشياء وعلى هذا كان ينبغي ان يكون حكمه حكم الصحيح فاستدركه بقوله ولكن المرض لما كان سببا في كونه نفعيا
اليه تترادف الا لام اذ الحادث ايضا في الاقرب الاسباب ولا سبب له سوى المرض فيض في اليه ظاهر وان كان
ميتا باجله الموت عليه الحكم فله ان يرسله لانه الوارث فماله ان بالموت يبطل اهليته للموت ويستغنى عن المال
فيخلفه وهو اقرب الناس اليه كان المرض من اسباب تعلق حتى الغريم والوارث به له مثبت به اير بالمعنى
اير حجة المرض عن التبرع اذ اتصل به الموت مستندا الى اول المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اقل حتى
الغريم ففي الحكم واما في حق الوارث ففي الثلثين حتى لا يؤثر المرض فيما يتعلق به حتى الغريم والوارث كالحواج
الاصيلة حتى صح نكاحه فله المثل لان المرض يحتاج الى النكاح لبقائه نسبه وفي كل ما يحتاج المرض الى التعلق
به حتى لا ينفك عنه في بطلان حقه اذ لا حق له فيه فاذا تقرر هذا فبقدر صدق المرض ان كان
تحت الفسخ كالهبة والحياة واجب القول بصحة في الحال لصدوره واهلية محله ثم التدارك بالنقص اذ اوجب
اليه بان لم يكن ياتى التركة وفرا حتى الغريم او كان زائدا على الثلث وليس من الورثة به فينقص ذلك النقص
لقد والحاجة لا احتمال النقص واذا لم يقع الحاجة اليه بان كان في التركة وفرا حتى الغريم ولم يزد على الثلث
نقص ذلك النقص ولم يقد رادعا لنقصه لعدم الحاجة وكل يقرب من المرض لا يحتد الغنى كالاعتاق
نظرا انه لم يقع على حتى الغريم الوارث بان كان في التركة وفرا حتى غر الثلث صح في الحال وليس للحد
نقصه وان وقع على حتى الغريم بان اعتق المرض عبد اخر لم يستغف بالدين او وقع على حتى الوارث
بان كان قمتة زائدا على الثلث جعل حكم هذا العتق المعلق بالموت وهو التبرع مكنون لا لا يمكن لاحد
نقصه ولكن لا يثبت العتق في الحال فحكمه عبدان في شهادته وسائر احكامه كما لا بد من وجود موت المولى
بعتنق وجب الاستطاعة حتى الغريم فيجب السعاية في الكل وان لم يكن الدين مستغفرا فسد على وجه لا يبطل
حق الوارث في الثلثين في هذا خلافا لاعتاق الراض عبد الموهون حيث سجد عنقه في الحال ان حق
المؤمن في اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا وهو ملك الاثر فيضه وزوال يد المرفق

نخلص

حكم العتق

ضمن فلا يباي إلى ثمران كان الدين جلا يطالب لا هز ياد انه وان كان موجلا يطالب به بالقيمة ويجعل
 مكانه وانما سقد اعتاق الميراث في الحال لتعلق حق الورثة بالمال صوة ومعنى وتعلق حق الغير بمعني
 فلم يكن اعتاق الالهة معناه فافترا وكان القياس ان لا يملك الميراث الصلة كنفقة الزوجات
 والمحامد واداء الحقوق المالية لله فقد ثبتت سبب الحجر وكذا القياس ان لا يملك الميراث الوصية بذكر
 لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة به الا ان اجوزناه الوصية بقدر الثلث استحسانا فنظر الميراث
 حاجته اليه ليتدارك نقصا يام الحياة فان الانسان معزور بامله فان املة البعوض لجله يبرح وان
 يعيش طويلا ويعمل كذا وكذا مقتضى عمله على ان يبرح الخيرات في آخر العمر فاذا عرض المرض وخاف الموت
 محتاج الى تدبير اي اعدام بعضا من ماله بالتفريط او بالتقصير ويتدارك ذكر التفريط بالتبرع ببعض
 ماله على وجه لومض فيه ومات بحقق مقصود. المالك اية الاستقبالي وهو الاجر والثواب الاجرة
 ولو انقصه البرء وصح من الميراث بغيره اي يعرف ذلك المال الموصى به الى مطالبته الحال وحواله الدنيا
 وفي شرع الوصية تحصيل هذه المقاصد فشرعت نظرا له وفرتا بقيد هذا التعيين بالنقص وهو قوله تعالى
 من بعد وصية يوصي بها او دين وبالحديث هو قوله عليه السلام ان الله بقصة عليكم ثلث امور اكله آخر
 اعماركم فضعوها حيث شئتم ولما فرض الله تعالى الوصية للوراث اوله بقوله كتب عليكم اذ حضر احدكم
 الموت ان تتركوا خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم نزل الشارع الا يقبل للموثة بنفسه حيث
 قال بوليكم الله اولادكم وابطال الصاه لهم اي اسطر ايضا للموثة للورثة ونسخه بالاية المذكورة ببيان
 بنبيه هو قوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا وصية الوراث بطلت الوصية للموثة صوة
 ومعنى وحقيقة وشبهة ثم اشار المصنف رحمه الله الى مثال ذكر واحد منها على طريق التلقين والنشر
 بقوله حتى لم يصح بيعه من الوارث شيئا من اعيان التركة اصلا ايسر سوا كان تمثل القيمة او لم يكن
 عند ان حسنة من لينة وعندها يصح مثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حتى بقتية الورثة فالوارث
 والا جنبتى فيه سوا ولكن ابو حنيفة رضي الله عنه قال وان كان معاوضة حقة لكف فيما يشاء
 الورثة لصورة العين فضا وصية للموثة صوة فهذا امثال الوصية صوة وبطلان اقرار
 ايا اقرار الميراث بغير الوارث بعين او دين ان حصل ذلك الاقرار باستيفاء دين لزمه في حال الصحة لانه وان كان
 هذا اقرارا لصورة لكنه وصية معني للموثة فمكننا اثاره ومعنى فلا يجوز لحق بقتية الورثة فضا
 امثال الوصية معني امثال الوصية حقة فظاهر فلهذا لم يذكر المصنف هذه الامثلة ثم اشار
 الى امثال الوصية مشبهة بقوله ونقومت الجوده في حقهم اي في حق الورثة حتى لو باع المريض الجاهل
 الربوية رد منها بعض الوارث لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجوده لانه انقاع للموثة

البيات
 من الميراث

وان لم يكن مع فيمنع منها
 خلاف الاجنبى فانه غير
 مهنوع وصية حقة
 فكذا لا تمنع صوة ع

بالبدية والوصية للوراث لا يجوز فيلحق الشبهة بالحقيقة في حق عدم الجواز لان فيه تهمة الحدود
 من البيع غير خلا في الجنس الى البيع بالجنس مع التفاوت في الجوده والردارة وفيه دلالة على ان عرضه
 ايصال منفعة الجوده اليه فان الجوده لا قيمة لها عند المقابلة بالجنس لقوله عليه السلام جدها
 وردتها سوا فنقومت الجوده في حقهم دفعا للضرر عن بقتية الورثة فان حقهم تعلق بالاصل
 والوصف جميعا كما تقومت الجوده في حق الصغار دفعا للضرر عنهم حتى قلنا ان الوصي والاب
 لو باع مال الصبي لنفسه او غيره تقومت الجوده حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولا يجوز بيع الخيلة ماله
 بالرد من جنسه اصلا قال واما الحيفر والنفاس في قوله واما الموت اقول ومن الامور المحترضة
 على الاهله الحيفر والنفاس هما الا بعدمان الاهلية بوجه ان الاهلية الوجوب والاهلية الاداء لا يجان
 الخلاء العقل والتميز وقدره البذل وقد وجد السبب فلا مسعان الوجوب وتوجيه الخطاب بالاداء وكان
 ينبغي ان يحجب الاداء حالة الحيفر والنفاس واستدركه بقوله لكن الظاهر انهما ان الحيفر والنفاس بشرط الجواز
 اداء الصوم والصلاة اما كون الطهارة عنها شرط لاداء الصلوة فموافق للقياس والطهارة عساير الاطراف
 واما كونها شرط الجواز اداء الصوم فتثبت بالنقص وهو قوله عليه السلام الحائض تدع الصوم والصلوة ايام اقرانها
 على خلاف القياس وهذا تناقض الصوم مع ساير الاحداث كالجنابة والحديث واذا كانت الطهارة عنها شرط الاداء
 اي اير بوجود الحيفر والنفاس لغوات شرط وهو الطهارة عنها واذا كانت جواز الاداء بها فوجوب الاداء
 المقصود وجوب الاداء تحته فيبوت بقواته وكان ينبغي ان يحجب عنها قضاء الصوم والصلوة بعد زوال
 العذر او سقط قضاؤها عنها لان منبى القضاء وجوب الاداء فاذا لم يحجب عنها الاداء كان ينبغي ان لا
 يحجب عنها قضاء شيء فلم وجب قضاء الصوم دون الصلوة فاشارة المصنف رحمه الله الى الفرق بقوله
 وفي قضاء الصلوات حرج لتضاخها فانه يلزم على الحائض قضاء خمسين صلوة في كل شهرين
 كما واكثر الحيفر عشرة او اكثر منها على قول من يجعل اكثر حرجا منها مع وجوب اداء الوقيتية فيه دائما
 فخرج في القضاء والحرج مدفوع بالنقص فيبطل بها اي بالحيفر والنفاس اصل الصلوة اي نفس الوجوب
 فلا يحجب القضاء ولا حرج في قضاء الصوم لانه يلزمها قضاء عشرة ايام او اقل في كل سنة وهو لا يفيض اليه
 الحرج فلم يسقط اصله وهو نفس وجوب وان سقط وجوب الاداء فيظهر اثره في القضاء ففعل هذا
 قوله فيقول بان وجوب القضاء بامرجه بدله يقتضي وجوبا سابقا وانما سمي قضاء استدراك
 مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب له وعلم قوله فيقول بان القضاء بالامر الا في حق قوله
 بان يكتفى لوجوب القضاء انعقاد سبب الوجوب وان لم يجب عليه الاداء كالنائم والمخفى على القياس

من الميراث

ان لا يسقط النفس قضاء الصلوات لعدم الحرج اذا لا يتفق الا بعد مدة فلا تخبر في القضاء وكذا
 يقتضي ان يكون مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر لكن حكم النفس ما حوز من حكم الحيف فلما
 استقط الحيف قضاء الصلوة دون الصوم كان حكم النفس كذلك وان وقوعه في وقت الصوم فلا
 يبنى الحكم عليه كالاعذار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه في اذانها ضرورة فاشتر
 في اسقاط قضائها وذكر الفرق بوجه آخر وهو ما ذكرنا ان اشتراط الطهارة في الحيف والنفس اذا
 الصلوة بما وافق القياس فتقدر في القضاء ويؤثر عدم الطهارة عنها في اسقاط القضاء والطهارة
 في حق الصوم ثابت بما خلا في القياس فلا متقدر في اشتراطه في حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط
 قضاء الصوم قال واما الموت الموت في قوله والرابع اقول ومن الامور المعترضة على الاهلية الموت وهو محذور
 ليس فيه شائبة القلة بوجه لانه ضد الحيوة التي هي شرط القلة فاذا زال شرط القلة زال شرط
 فثبت العجز خالصا وانما قيد بقوله خالصا احتراز عما تقدم من العوارض كالصغر والجنون والرق وغيرها
 فان كل واحد منها عجز لكنه ليس خالصا فهو عا عن ضمنية الزوال مع نوع قدرة في الحال والاحكام امتداديا ونية
 او اخر او نية وحكم الموت في احكام الدنيا اربع انواع النوع الاول ما هو من باب التكليف كاداء الصلوة والصلوة
 والزكاة والحج وسائر القرب يسقط به ارب بالموت لغوات عر عن التكليف وهو لا دارا احتيازا وقد
 فات في ذلك الموت والنش لغوات عر عن ما شرع لاجله وانما يبقى عليه لما شتم لانه من احكام الاخرة
 وهو فيها حكم الاحياء لهذا يعاقبة الآخرة ونحاسب على ما ذكرنا من انواع الاربع
 المتعلقة باحكام الدنيا ما شرع لاجل غير وهو اشارة الى النوع الثاني وهو على نوعين احدهما
 ما كان عليه حقا متعلقا بالعين كغلق حق المودع بالوديعة وحق المالك بالمغضوب وحق المهرن بالهرن
 سبق سبقا وذكر العين لان فعله ان فعله المالك فيه اية الحق المتعلق بالعين غير مقصود بل المقصود
 العين اذ المقصود في حقوق العباد عجز المال لا احتيازا بل في قضاء حوائجهم وفعل الاداء غير مقصود
 لذاته وهذا اذا طفر دت الدين بجنس حقه له اذ لا خلاف في كون التعديل في المقصود فيها فعل الاداء
 احتيازا لا ابتداء للمال لانه ان الله عن المال وهذا اذ انهم العجز بالزكاة بعد الخوار ليس حق
 الاخذ وثامنها ما كان دينا متعلقا بالذمة دون العين وهو اما ان يكون وجوبه في الذمة بطريق
 الصلة كنفقة المحارم او لا بطريق الصلة كسائر الديون فان كان دينا غير صلته لم يسقط بمجرد الذمة
 لان الدين وصف ثابت في الذمة وظهر اثره في المطالبة وقد سقطت المطالبة عن نفس الميت بحراب
 ذمته بالموت فيسقط الدين في احكام الدنيا لان ثبوت الوصف بلا محل محال الا اذا انضم اليه ذمته ما كان
 ترك ما فيه وفاء الدين وانضم اليها ما يوجب الذم وهو الكفيل فحسب لا يسقط الدين في احكام الدنيا ايضا

فيؤخر التركة او من الكفيل لان الدين وان كان في الذمة لكنه في آخر حيوته تعلقت ديونه بماله الخار الذمة
 فيبقى ببقا المال وكذا ابقا الكفيل لانه انما كفله في حال صحته توجه المطالبة عليه فيبقى ببقا ذمته كقيله
 وله ان لا اجل ان الدين لا يبقى بمجرد الذمة ما لم ينضم اليه مال او ذمة الكفيل قال ابو حنيفة رحمه الله
 ان الكفالة بالدين عر الميت لا يصح ما لم يخلف مالا او كفيله ويلزمه الدين بسبب صحته في حيوته كما اذا حفر
 بئر افوق فيه حيوان بعد موته لا ما شرع صله وقال يصح الكفالة عنه بدونه لانه كفله بحق ثابت اذا الدين
 وجب له الحق للمطالب لم يوجد المسقط وهو الاداء او الابرأ فيبقى وله ان يبقى في حق المواضعة في الاخرة
 ولو تبرع باءاد دينه انسان صح وكذا ابقى اذا كان به كفيل بعد موته ولا يوصي عنه ان هه
 كفالة عر دينه سا قط فلا يصح وهذا لان الدين حقيقته هو فعل الاداء ولهذا يوصف بالوجوب فيقال
 دين واجب ادائه لكنه حكم المال باعتبار ما مولا اليه في الاستقبال وقد عجز الميت عر الاداء بنفسه
 ويخلفه اذ لم يترك مالا ولا كفيل فلا يبق عليه مطالبة في الدنيا ففانت عما قبله الاستيفاء فيسقط
 ضرور لعدم مقصوده وهو الاستيفاء فلم يقع الكفالة اصلا صحيا لانه كفالة بدين سا قط
 والمواضعة في الاخرة لا يدل على عدم سقوطه في احكام الدنيا الا ترى ان جميع العبادات تسقط في احكام
 الدنيا لعدم امكان الاداء ويبقى المواضعة بها في الاخرة والتبرع لا تقتضي قيام الدين اصلا وله ان لو
 قال انسان لعلي فلان كذا او المال وانما كفيله بحت الكفالة وعليه ادائه وان لم يكن الدين على فلان
 اصلا امت اذا ترك مالا او كفيله فلم يعجز عر الاداء بخلافه وان عجز عنه بنفسه فسقط الدين اذ القضاء
 الى الاداء باق ثم اشار الى الفرق بين الكفالة عر الميت ويعينه عر العبد المحجور بقوله بخلاف العبد المحجور
 اذا تبرع بدين ثم تكفل عنه بطريق هذه الكفالة واذا لم يكن العبد مطابا فيه في الحال وليس له مال كالميت
 ووجه الفرق ان ذمته ارب منة العبد في حقه ارب في حق نفسه كاملة اذ ان حتى مكلف بالغ عاقل وهذا
 ملكه الاقرار بالحدود والعقاص وكذا ان يرضى باقراره بالمال بعد العجز فيكون محله للدين والمطالبة
 ممكنة في الحال بان صدقة المولى في اقراره بالدين بغيره واذا لم ياداه ولا ذكر الميت فافترا قائم اشبار
 عما يقال لو كانت ذمة العبد كاملة في حقه كان ينبغي ان لا يرضى اليها ماليتها الرقبة لاحتمالها الدين فقل
 انما ضمنت ماليتها الرقبة اذ منته لاحتمال الدين في حق المولى لم يمكن استيفاء الدين من الرقبة التي هو حق المولى
 لرعاية حق ماليتها حقه هذا اذا كان الدين في ذمته لا بطريق الصلة وان كان شرعية وجوب الدين
 على ذمته بطريق الصلة كنفقة المحارم بطريق الموت وان بقي عنه مال لان ضعف الذمة بالرق
 ضعفها بالموت لان الرق يرضى زواله مع كون الرق في حاله قد منته ما خلت لمست فانه عاجز عر الوفاء
 ومع هذا الرق ساقى وجوب الصلوات على الرق حتى لا يجز عليه ببقته محارمه فالموت ادوي في الصلة اسم

المحارم
لما يحجب المال بمقابلته ما ليس بمال ونفقة المحارم والزكوة وصدقة التطوع كذا ذكرنا ان يومى ما انفقته
واذا ارزكوة وصدقة الفطر فحسب بغيره ويصح من الثلث فظهر الموصى ان نفقة راجع اليه وحقه باق
في الثلث وله ان يصح وصيته بالثلث في غير الواجب ففي الواجب اولى فان قلنا كلفها الاصل
بنفقة المحارم والوصية لا يجوز لو ارث قلنا المراد منه من المحرم الذي ليس يورث كذا في الاحكام الفقهاء
والميت عصبة او ذوزن من قاتل ومما شرع له بناء على حاجته الى قوله والاربع اولى ومما ايرى
الا انواع الادب المتعلقة باحكام الدين وهو النوع الثالث منها وهو ما شرع له ان لا يمكن بناء على حاجته
فيبقى الزكوة على ملكه بقدر ما يقضي به حاجته في الموت لا ينافي في الحاجة بل بقدرها اذا الحاجة باعتبار الوالا
عجز مثل الموت فوجب القول بتقديم ما يقضي به حقوقه فلذلك قدم ما كان حاجته اليه اشده وهو تجهيزه و
تكفينه لان الحاجة اليه اقوى كاقدم في حال حيوة لباسه واكله ثم قدم ديونته على وصاياها بالاجماع بشدة
احتياجه الي قضاء دينه لانه يوافيه في الآخرة اذا لم يقض عنه والا يوض بالوصية اذا لم ينفذ لكون
الواجب واجب والوصية تبرعاً واستقامت الواجب لهم ثم قدم وصاياها على الميراث بقدر الثلث لحاجة
اليها ليتدارك ما فرط في حيوة ثم وجبت الموارث بطريق الخلف فنه عنه نظر الحاجة الى من خلف عنه في الوالا
بعد موته وخروجه عن اهلية المكفر فقام المتدارك اقرب لنا من الميراث مقامه خلافاً عنه لمكان انتفاعه بالمال
كانت فاعه بنفسه نظراً الى ان اصيل ماله بعد استغنائه عنه الى اقربائه فنه عنه وصلة القرابة لانهم اولى
الناس به في حيوة فكذا بعد موته واليه الاشارة بقوله عليه السلام لان تدع وتترك غنياً خير من تدعهم
عالة تتكففون الناس ولهذا لم يجر الوصية من الصلح كما فيه من ترك النظر بترك الاولى وقد مر تحفته
ولهذا ايرى الاجران ما ينقض به حاجته بغير بعد موته بقيت القامة بعد موت المولى وبعد موت
المكاتب عروفاً لحاجتها الى ذلك امت احاجة المولى اليه فليست ثواباً لثبوتها بقوله عليه السلام من اعق
رقية اعق الله بكل عصى وموتها عصى وانه من النار ولقضاء ديونته وبنفذه وصاياها وغير ذلك من الواجب
من بدل الكتابة وواجب المكاتب الى ذلك فليست ثواباً لثبوتها بقوله عليه السلام من اعق رقية اعق الله بكل عصى
الحكم عنه وظهور ما يبدنه في خيرة اولاده فلهذا قلنا اذا مات المكاتب وله مال لم ينفذ ككاتبه بل
قضى من الكسب منه وحكم بعقبة في آخر حيوة وما فضل منه لكونه لورثته وهو مذهب على ومن سعه
من لم ينفذها خلفاً لما بقوله لا يورثه وعلم هذا الاصل وهو ان ما محتاج اليه الميت بغيره دون ما
محتاج اليه فليست ان المالكية بغير دون المملوكية فقلنا ان المرأة تغسل زوجها كالعدة لانه ما كان فليكن
مالكية حقاً فيبقى الى نفقة العدة فيها هو حواج خاصة كالغسل وثبوت النسب وصيانة ماله
عزاً واختلاط لان النكاح حكم القيام للحاجة ما لم ينقض العدة اذ النكاح لا يحل الا بالنكاح الى الورثة فيبقى

نحو
أما

سوقها على الزوال بانقضاء العدة كما في الطلاق بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لم يكن لزوم غسلها
خلال النكاح في حرمه وذكرنا ان المرأة مملوكة فالمملوكية حق عليها كالا لها وقد طلت المملوكية لفوان المحل
بالموت ثم انما المصنف رحمه الله الى سवाल يرد على هذا الفرق والجواب عنه بقوله لا يقال الموت انى للملكية
من المملوكية لان الملكية قدرة والموت شأنها لكونه عجزاً للصا والمملوكية عجز وهو لا ينافيه بل ينافيه
من وجبه ولهذا يحب على المولى كفن عبده فلو لم يكن المملوكية باقية لما وجب عليه كفنه فلما لم ينق المملوكية
بالموت مع مناسبتها اياها فلا تنال بغير الملكية بعد الموت مع مناسبتها اياها اولى بمقرر الجواب ان الملكية
في المملوك شرع لحاجة المالك في حال حيوة لينفع به الحاجة المملوكية لانه لا ينتفع بالمملوكية بل بتضررها
لصيرورته عرصة يستلزم الانتقال ولهذا شرع جزاء لعقوبة فاذا كانت الملكية مشروطة لحاجة
المالك بغير بعد موته لبقائه حاجته بعده والمملوكية للمالك بغير مشروطة لوفع حاجته المملوكية في حيوة فلهذا بغير
بعد موته مع بطلان المحل لعمد الحاجة فانقطعت المملوكية بخبر الموت لا تترتب له لا يجب على الرجل عدة
بعد موته حتى حاله تزوج اخته وان كانت على السرير وضاعت اجنيته بالموت فلا يجوز للرجل النظر اليها
ومستها وغسلها واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله دون المملوكية لعدم الحاجة اليها بالمملوكية
فانما يشرع الحاجة للملك اليها كما شرعت المالكية لحاجة المالك اليها فافترقا قال الرابع ما لا يصلح لنفقا
حاجة الى قوله واما احكام اولى النوع الرابع من الادب المتعلقة باحكام الدين ما لا يصلح لنفقا
حاجة الميت كالنقصا فانه شرع لذكر النار الاوليا كانوا ينتفعون بحيوة وقد اختلفوا في ان كان له
ضغن فشرع النقصا فيشنى صدورهم عن القدر وليس له حيوة بغير شر القاتل واليه الاشارة في قوله تعالى
ولكم في النقصا حيوة وذكرنا انهم كانوا يقتلون بالواحد الحاجة فكان يقتل المقتول عن قتله وكانت ثور
القتل وتسعى بينهم القتال وكان القاتل يستعين باهله ليسلم وكان يقتلهم وبشر اوليا المقتول قتال
في النقصا من سلم لهم الحيوة وان دفع القتال فوجب النقصا لحققت ابتداء ان يشفى والسلامة
عز الحيوة حاصل لهم دون الميت لان النقصا من الواجب عند قضاء حيوة وبعد موته لا يثبت
له الا ما يصلح لنفقا وحواججه من التجهيز والتكفين وقضاء الديون والنقصا من لا يصلح لنفقا
هذه الحواج فلم يجبه اليه النقصا من اية الميتة او لا ثم ينتقل الى الورثة خلافاً عنه بل يثبت
للورثة ابتداء لما قلنا انهم محتاجون اليه ودرر الآثار يحصل لهم ولكن مع هذا انما يثبت للورثة
ابتداء بسبب العقد له اير لم يثبت فان الجرح واقع عليه ولهذا صح عفو المجرم والمحارم
قبل موته باعتبار العقد السبب له فلو لم يكن السبب منقطة اليه لما صح عفو وكذا صح عفو الورثة
قبل موته باعتبار ان الحق وهو النقصا من يثبت لهم ابتداء لما ذكرنا ان لو كان ثبوت النقصا من لم يترك

عسلها

غير

الورثة والخلافة عن الميت لما فيه عفوهم حال حيوة المورث عن الدين قبل موت المورث فلا يصح عفوهم قبل موت
 المورث دل على ان الفضا محقق ثابت لهم ابتداء سبب انعقد للمورث لان يكون مورثا عنه وقوله كذا
 الفضا من اصد حواك عما قال لو كان شرع الفضا من جهة امتداد كان ينبغي ان لا يجوز استيفاءه
 الا بحضور الكو ومطالبة الميت لما يطر بعفو بعضهم وليس كذلك فانه لو عني اصدع او استوفاه بطل اصد
 ولا يضمن المستوفي العاقب للباقين تقدير الحواك ان الفضا من اصد لا اتحاد سبب لانه جزا وقتلا واصر
 وكذا لو لم يكن ملكه وحده كولاية الانكاح للاخوة من الاولاد او غيرهم من الاولاد المستوفين في الدرجة
 باعتبار ان سببه واحد وهو القرابة فايتمهم استوفى او عني صح ولا يضمن شيئا لانه يضمن في كل واحد
 ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا كان المقتول اوليا كبيرا وصغار ملكا كبيرا استيفاء الفضا من قبل ان
 يكبر الصغار لان حق الاستيفاء غير متجزئ لشوكة سبب لا يتجزأ وهو القرابة فيثبت لكل واحد كالا
 فقد تضمن الكبير في كل واحد حتى تجازو الصغار ليسوا من اهل العفو وانما يتوهم عفوهم بعد البلوغ
 لا منه الاستيفاء لان حق الكبير ثابت بيمينين فلا يبطل بالشبهة بخلاف لو كان في الورثة كبير غائب
 حينئذ لا يمكن الحاضر استيفاء الفضا من
 من الغائب ثمة الحال وجه وجوده راجح لان العفو عن الفضا من مذور شرعا فلا يجوز استيفاءه
 مع هذا الاحتال وانما يقول وجه وجوده راجح الى الجواب عما يقال على الجواب المذكور وهو ان السارق
 يقطع خصوصية المودع مع غيبة المالك وان احتال المالك قد وهبه وكذا يقطع مع غيبة المورث
 مع تولي الرجوع وذكر ان الشاهد غير مذور الى الرجوع والمالك غير مذور الى اقراره له به فلا يعتبر
 ذكر الاحتال قولا وكذا لا يجر ان الفضا من يثبت للمورث ابتداء لا يطر الى الارث قال ابو حنيفة
 في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على الفضا من قبلت البينة وحضر لقاتل المان حضر الغائب
 فاذا حضر الغائب كلف اعادة البينة ولا يقضى لها بالفضا من قبل اعادة البينة عنده خلافا
 لها وما صلا ان البينة متى اقامها من هو خصم لم يجب اعادةها بعد ذلك كالأودعي القتل خطأ
 واقام البينة واخوه غائب او ادعى دينه لابييه واخوه غائب فانه يقضى بالدية والدين كذا
 حضر الغائب لا يكلف اعادة البينة بالاتفاق ثم قال الفضا من حق الميت كالدية بدل لمحجة عفو
 ولو انقلب لا يقضى دينه واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت فيما بينه له وعليه وقال ابو حنيفة
 الفضا من حق الورثة ابتداء لا يطر بق الورثة عن الميت كذا ذكرنا فلا ينتصب احد الورثة خصما عن
 الباقيين بدون التوكيل فلا بد من اعادة البينة بخلاف الدين والدية فانما يثبتان للورثة بطرق
 الورثة عن الميت انما تاتيان لهم ابتداء لان المال حق الميت وكل وجه ولهذا يصرف ولا الى مصالح

من
 المستوفى

ثبت

دون الفضا من كذا ذكرنا واحد الورثة ينتصب خصما عن الميت في اثبات المال او عليه قولا ولا انقلب
 ما لا هذا جواب عما يقال لو كان الفضا من ثمة المورث ابتداء دون الارث كما دخله وهو الدية ايضا ثابتا
 لهم كذا ذكرنا الخلاف لا يطر الا اصد وليس كذلك بل الدية يثبت للمقتول او لاثمه منتقلا الى الورثة بطريق الخلافة
 فدل على ان الفضا من ايضا يثبت لهم بطريق الخلافة في تقدير الحواك ان الاصل وان كان هو الفضا
 باعتبار انه هو المثل صورة ومعنى والدية خلف عنه يصار اليها عند تحزر الاستيفاء كالقيمة عند
 ذوات المثل وان الفضا من وجب للمورثة ابتداء سبب انعقد للمورث كذا ذكرنا ان الفضا من يجب عند
 انفضا الحيوة وعند ذلك لا يجب للميت الا ما ينصط الكفاية ولكن الفضا من لا يصلح اذ ليس بمال
 والورثة هم المستفوعون به فيكون حقهم ابتداء لاحق الميت فاذا انقلب الفضا من طالا بعفو البعض
 او بالصلح صار الخلف وهو الدية صالحا لعقنا حواج الميت من تجهيز وقضاء الدين ونحوه فيجوز مورثا
 كسائر التركة متعلق به حق الموصى له واعتبر سهام الورثة في الخلف وان لم يكن معتبرا في الاصل وانما
 فارق الخلف هو الدية الاصل وهو الفضا من في ذلك لا اختلاف حالها اير اختلاف حاصل الاصل والخلف
 باعتبار ان الاصل لا يصلح لرفع حواج الميت والخلف يصلح لذلك والخلف قد يفارق الاصل سبب
 اختلاف حاله كما يتيم فانه يفارق الوصية اشتراط البينة لا اختلاف حالها فانه لا مطهر بطبعه
 والتراب يملوث قال اما احكام الاخرى في قوله فصل اقول لما فرغ من بيان احكام الدنيا شرع
 في بيان احكام الاخرى وانما قدم بيان احكام الدنيا المقدم بها بطبع فقال اما احكام الاخرى فاربعة
 ايضا الاول ما يجب للميت على الخلف بظلم غير عليه من الحقوق والمظالم والثاني ما يجب على الميت من الحقوق
 والمظالم بظلم غيره والثالث ما حصل من الثواب والكرامة بفعله الايمان والطاعات والرأفة ما كسبه
 عليه والعقاب والمهامة بآتيان المعاصي وترك الخيرات وله في جميع هذه الاحكام حكم الحيثية في ثواب
 ويعاقب بقدر عمله وثبوت هذه الاحكام له بالموت باعتبار ان القبر للميت في حكم الاخرى كالدعم
 للمال الذي هو نطفة والمهد للطفلة في حق احكام الدنيا فحيث ان الميت يوضع في القبر الممزوج يوم البعث
 الحساب والثواب والعقاب كالجنين والطفلة يخرجان من الرحم والمهد بعد زمان فكذا يثبت للجنين والطفلة
 احكام الدنيا يثبت للميت احكام الاخرة امتا امر الطفال فظاهر ان الجنين فيثبت له الارث
 والوصية له وبه وهما من احكام الدنيا من القبر ووصية من راي من الجنة او حفرة من حفرة البيران كاجرة
 في الحديث ونرجوا الله تعالى ان يصير لنا روضة بكر منه وفضله قال فصل في العوارض المكسبة
 اليقوت فان قيل اقول لما فرغ من الامور المعترضة على الاهلية التي سماوية شرع في بيان العوارض المكسبة

٢٠٠

سببه

وهو نوعان نوع من قبل الشجر ونوع من قبل غير كالاكرام النوع الاول وافاضا من قبلها الجمل وانما جعل
 من قبل العوارض وان كان اصلها في الانسان قال الله تعالى من يطون امهاتكم لا تصلعوا شيئا بالعنبر
 لانها على حملة الانسان مفارقة فعد من العوارض الصغر انما كان في المكتسبة مع كونه ثابتا بل اختيار
 باعتبار ان الانسان باصل الفطرة مستعد لدرك العلوم وليكنه ازالة الجمل بالكتاب بالعلم فاما ترك
 تحصيل العلم مع القدرة عليه وكافة اكتسب الجمل باختياره بخلاف الرق فانه وان شرع جزاءه الاصل
 على الكفر الذي هو كسبه لكنه البذر صار من الامور الحكيمة التي لا يقدر الانسان على ازالة القوة السماوية
 والسكر لان لم يكنه ازالة لكنه حصل بفعله فلا ايضا في غير ثم الجمل على اربعة انواع الاول جعل بطول
 بلا سببه وهو جعل الكافر بالصانع وهو لا يصح عذرا في الاخرة اصله لانه مكابرة وجود وجود
 وضوح الدليل قال الله تعالى وحدها واستيقنتها انفسهم ظلموا وعلوا وذكر ان الايات الدالة
 على وحدانية الصانع والقدرة وعظمة الهيئته من وجود ارضه وسائه وما فيها من المخلوقات
 ظاهرة بالقرآن في كل شيء لانه يؤيد علمه واحد وكذا الدلائل الدالة على صحة ارسال الرسل من المعجزات القائمة
 بحسب سنة زمانهم مقطوعة بالبراهين زمانها فانكارها كانا نكار المحسوس فلم يجعل عذرا ثم اخبرنا
 في ديانته الكافرا باعتقاده حكما على خلاف حكم الاسلام في حكم تحت التبدل كسبع الخبيثات بعد اقام
 في حكم الاحتل التبدل لعبادة الاصنام مثلا فانها باطله اجماعا لاكتسب الحكم الهية اصلا فقال
 الشافعي رحمه الله انما اير ديانة الكافر دافعة للتعصير لاجل عقد الذمة لا غير ليست بدافعة للحاكم
 بالتحريم هو دليل الشرع لان الخطاب بالتحريم يقتضي الكافر لا يقتضي المسلم وقد بلغ الخطأ حقيقة
 او تقديره بان شاعته دار الاسلام والذمة من هذا دارنا بخلاف الحر لان الذمة عليه الدم بعقوبة الى كاف النصارى
 قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله الذي انزل اليكم جميعا وما ارسلناكم الا كافة للناس فثبت الحكم على العلم
 لا يثبت حتى الامان غير ان لا يتصور لهم لان امرنا انما ذكر قال النبي صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدعون اهانة لهم
 واستخفافا فيكم لا تقربوا الافعال البسيطة حتى لا تحذ الذمة فيسب الجمل لانه شرع في اجراءه واجابة عليه
 بتعصيره فاعضا سائر الاحكام كاثبات التقويم لحمه وخنزيره والضمان على متلفها وصحة بيعها
 وغير ذلك فلا يثبت عند الشافعي رحمه الله ان ديانة الكافر ليس بحجة على غير بل اثره في دفع التعصير فقط
 فلو اوجبنا الضمان لم يلزم منه جملد مما يفتنه مقتدية في الغرض عند ايرادنا من سببه الله يثبت
 سائر الاحكام ايضا يعني ان ديانته دافعة للتعصير لا قاله الشافعي رحمه الله ودافعة لدليل الشرع في ثبوت
 الاحكام الدينية ايضا لكن في مقابل الحكم الاصل وغيره فالا حكمه كان اصلها قبل الخطاب على وجهه يرد

الشرع

الخطاب بالخطاب بالحرمة كان مشروعا على حق المسلمين بجعل ديانته فيه دافعة للتعصير وللدليل
 فيبقى ذكر الحكم الاصل الثابت قبل الخطاب بالحرمة على ما كان عليه بعد في حقهم وكذا حكمه لم يكن اصلها
 في شريعة قط بل كان شرعا لا يكون ديانته فيه دافعة لدليل الشرع فيقوم الحر والخير وواجبا كان
 حكما اصلها ثانيا في شريعة قبل شريعتنا فجاز استبقاؤه بديانته بعد نزول الخطاب بالتحريم
 على ما كان وهو الحل لعقد دليلنا عنهم فيض من خلفها ويظهر قفانه فيه بالبيع والشراء فاما نكاح
 المحارم فلم يكن حكما اصلية في شريعة وانما شرع في شريعة آدم عليه السلام مطبقا للضرورة الاول
 جواز في ذكر العهد لا يحصل السند والدليل على هذا ان نكاح الاخت من مطلق ولعله لم يكن جائزا
 في شريعة آدم عليه السلام ايضا وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى في بطن واحد وكان المشرع
 ان يتزوج كل ذكر انثى من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك انها مخلوقان من مادة واحدة
 دفعة واحدة والولدان من بطينين مختلفين فان ما ينسب اندفعا دفعتس فالاخت من بطن واحد والاخت
 اقرب من الاخت من بطن آخر ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعد لم يحل القرى فحل ان الاصل في نكاح
 المحارم للحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بغير النكاح ينسب حل الاخوات على تقدير
 ديانته دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهما حل نكاح المحارم اذ جود فقر الدليل عنهم ببق الحكم على ما كان
 وهو الحر من نكاح المحارم وهذا معنى قوله فلم يحز استبقاؤه لعقد الدليل في هذا يقتضي فساد
 نكاح المحارم الا ان امرنا بترك التعصير لغيره لانه لا يتصور لهم في المنع عن عبادة الاوثان فاذا
 رفع اصددهم الامر لنا وجب علينا الفضا بالفتنة لفساد النكاح من نفس الامر واذا وطئها بهذا
 النكاح لا يثبت احصانه فلا يجب الحد على قاذفه لو اسلم لان هذا النكاح وان كان صحيحا في حقهم
 لكن شبهة عدم الصحة بآية لا يحرم وليد التحريم والحد مما يندرج بالمشبهات ولا يجب الفتنة
 بهذا النكاح وقال ابو حنيفة رحمه الله عنه انها اير ديانة الكافر دافعة للتعصير وللدليل الشرع
 الاحكام التي يقبل التعصير كحرمة الحر والخير ونكاح المحارم ونحوها ولا يكون ديانته دافعة لدليل
 الشرع في الاحكام التي لا يقبل التعصير كاللذم فلا يعطى الكفر حكم الهية بوجه ولا يعتبر ديانته في عبادة
 الاصنام لانه مما لا يحل الخصال والاعتبار انما يعرفها تحت محمل الوصف في ليد من الخطاب في الاحكام
 التي يقبل التعصير من احكام الدنيا كانم يتفاوت فيهما استدراجا ونقربهم في العقوبة
 بالتدريج ومكر عليهم وهو اذ ذم على غير في تهديد العقاب الاخرة والخلود فيها وتحقيقها
 لقوله عليه السلام الدنيا سجن الموتى وحبته الكافر لا تحقيقا عليهم فانه كان موهم انه تخفيف

كسفة الحسنة تغليظ لاد الامهال ثقتهم في زيادة ارتكاب المعاصي قال الله تعالى انما ضلوا لغير ذنوبهم
 ولهم عذاب عظيم وقال سنستدرجهم فحيث لا يحيطون واملى لهم ان كيد من نجا ابو حنيفة في قوله
 الخطاب بن حذاف في قوله الخمر والخمر وكذا المحارم ونحوها كان غير نازل في حقهم في احكام الدنيا فثبت عند فقهاء
 والخمر والضيان باقلا فيهما وجواز البيع ونحوها وثبت صحة نكاح المحارم اذا اعتقدوا ذلك ولو طرأ المحارم
 نكاح النكاح ثم اسما كانا محصنين ولا يكون ذلك الوطى زنا فيجوز قاذفها وبحكم النفقة بنكاح المحارم
 ولا يفسخ نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين الا بغير افعال فان قيل في قوله وجهه اقول
 اشار بقوله فان قيل الى سؤال مرد على الكلام السابق والجواب عنه فقير السوال ان ديانة الففار
 واعتقادهم ليست بحجة معتدلة على الخيرة اجماع ولهذا اجمعوا على ان المحوسر اذا تزوج بنته
 ثم مات وترك بنتين احدهما زوجة دون الاخرى انهما ترثان الثلثين بالنسبة لا ترث المكنوحة
 منها بالزوجية شيئا لان ديانة الاب والبنت التي هي امراته بصحة هذا النكاح لا يصلح حجة ملزمة على
 البنت الاخرى التي ليست بامراته فان كان كذلك كان ينبغي ان لا يحجب الضمان عما يتلف من الزمى وخبر
 ولا يخفى قاذفه بعد العلم اذا وطئها بذلك النكاح ولا يحجب نفقة امراته بذلك النكاح ولا يستحق من النفقة
 على القصاص بالنفقة لان ديانته بتقوم الخمر والخمر لا يصلح حجة على الغير خصوصاً على المسلم وكذا
 ديانته بصحة نكاح المحارم لا تصلح حجة على قاذفه وكذا ديانته لا تصلح حجة على القاضى والزوج
 ان الديانة لم تجعل معتدلة في هذه المسائل تقرير الجواب انما لم يجعل الديانة معتدلة في هذه
 المسائل لانها مسألة الخمر فلا نكاح كانت منقوضة في الاصل فاذا بقيت منقوضة على ما كانت
 لم يثبت بالديانة الادفع دليل الشرع بسقوط التقوم وكانت ديانتهم دافعة لتعرضهم وللدليل
 الشرعي فيما يقبل التعجيل لاملزمة على الغير ومثبتة للتقوم اذا التقوم باق على الاصل بعد دفع
 دليل الشرع ثم لم يتقوم شرط للضمان لانه وصف المحل وهو ما وصافه شروط اعملة للضمان فان اعملة
 الضمان الاتلاف فالضمان واجب بالاتلاف ولهذا سمى ضمان التعذر وهو الاتلاف والقصور
 شرطه اعملة والحكم بضيان الى اعملة دون الشرط فاذا لم يصف الضمان الى التقوم لم يصح ديانته
 معتدلة وانما يلزم القول بالتعذر لو اثبتنا الضمان باعتقادهم بالتقوم وليس كذلك وكذا احصان
 القذوف شرط لوجوب الحد لانه اعملة القذف وهذا ايضا ان اليه فيضان وجوب الحد الى الله
 للذي هو اعملة لا الى الاحصان الذي هو شرط ولا يكون ديانته معتدلة وانما يلزم القول بالتعذر لو
 اوجب الحد باعتقاده الاحصان وليس كذلك بل ديانته معتدلة مع سقوط احصانه وبقاؤه

في مسألة الارث
 وجب ان لا يجعل
 معتدلة

على ما كان وكانت دافعة لاملزمة واما النفقة فلا نفقة عليها شرعت للدفع اير دفع الهلاك لان
 محبوسه لمن الزوج وحسبها دايما بل نفقة تعرض لها كفا فاجاب بالنفقة عليه دفع لهذا المقصود
 الزام على الزوج بديانتهما وكانت دافعة لاملزمة ولهذا اير لاجل ان وجوب النفقة لدفع الهلاك
 بحسب الاب بسبب نفقة الابن الصغير لانه منع النفقة عليه بصير قاصدا لهلاكه اذ لا يقار له عادة بدون
 النفقة فيحصل القاضى والابن دفع الهلاك عن الصغير الجاهل بالحسب كالحال لان دفع الهلاك عن نفسه
 يقتل به اذ قصد قتله ولا يحسب الاب بدنس الابن جزاء بظلم الماطلة لا لا يقتل الابن قصاصا فثبت
 ازوجوب النفقة بطريق الدفع ثم اشار الى الجواب عن التيمم من المسئلة المذكورة بقوله بخلاف الارث
 لانه صلة مبتدأة اير ليس بواجب بطريق الدفع فلو وجبت هذه الصلة المبتدأة للبنت التي هي زوجة
 بالزوجية بديانتهما بصحة النكاح كانت ديانتهما موجبة على البنت الاخرى التي ليست بزوجة استحسان
 زيادة الميراث فكذلك ديانتهما معتدلة اذ دافعة فلا يصلح لذكر فان قيل البنت التي ليست بمكنوحة
 قد اعتقدت صحة هذا النكاح ايضا لانها محبوسة فيكون وجوب الارث بالتزامها بديانتهما لا بالزواج المكنوحة
 اياها قلنا لما خاصت الى القاضى من ميراث دل على انها لم تعتقد صحة نكاحها وذكرنا الطريقة
 البرعرة قال كثير من المشايخ ان عدم الميراث في هذه المسئلة قولها اما على قول ابي حنيفة رضي الله عنه
 سفيان بن عيينة الميراث بالزوجية ايضا لان عدمه هذا النكاح وحكم الصحة فعلى هذا الرواية لا يخالف
 ابو حنيفة رضي الله عنه الى الجواب والفرق وقال شيخ الاسلام هذا النكاح وان كان في حكم الصحة
 عنده لا يثبت به الارث لانه ثبتت جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه
 سببا للميراث في شريعته فلا يثبت باعتقادهم الارث اذ لا عبرة لديانته الكافرة حكمه لم يعتد
 على شريعته ثم اشار الى قوله سوال يرد على قوله ان النفقة واجبة بطريق الدفع والجواب
 عنه بقوله فان قيل الى اخره فقير السوال ان اجابة بالنفقة ليس لدفع الهلاك لان ما يكون
 بطريق الدفع لا يكون الحاجة اليه ولهذا قالوا الاب اذا حال على ابنه باسلاح وقصد قتله جحد الابن
 قتله وقيل الهلاك عن نفسه لانه لا ينفق عليه اذ لا طريق له اليه الا بالقتل وقيلوا
 اذا وصى الابن اباه محاربا في المحركة لا يقتله بل يسكه ليقتله غيره لا يقتله نفسه
 يقتل فلا حاجة له الى القتل فدل على ان ما يكون بطريق الدفع لا يكون الا عند تحقق الحاجة اليه المرأة
 لتسحق النفقة على زوجها وان لم ينفق تحقق حاجتها الى النفقة بان كانت غنية فلو كانت وجوب النفقة
 بطريق الدفع لما وجبت مع غناها لانه لا يكون بطريق الدفع ان كانت غنية لانها محبوسة لحقة دايما وما لها

لعدم الحاجة
 اذا كان لم يملك نفقة الابن الصغير والاب

وان كانت كثيرا فهو مقدر فلا يفي بالحاجة الدائمة فتحقق الحاجة الى ما لا يدرك بالحاجة
فتثبت ان وجودها بطريق الدفع وان الزوجين لما تناكحا اعتقدوا صحة هذا النكاح فوجدوا الزوج بديانة
لا بد بانه للمائة فلم يصح منازعة الزوج في النفقة وبعد اي موعدا اعتقد صحة النكاح واقدم
عليه بخلاف منازعة البنت الاخرى التي ليست لمنكوحة في الميراث حيث نص في النكاح بل من هذا
الديانة ولهذا اخصت في القاض في منع الميراث بذلك النكاح قد اعل على ما لم يعتقد الصحة فلا يجوز
الانزام عليها بديانة الاخرى وانما يجب لغيره في منع الميراث في النكاح على القاض في مراعاة ما اليه
باعتد القضاء لا بخصوصيتها فله يكون الحصومة ملزمة بشرط وقوعه ولا يلزم استحلال الربوا
هذا جواب عن سوال يرد على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض لهم بان يقال لو كانت ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض لهم لكان يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب استحلال الربوا وليس كذلك حتى لو
عقد الذم مع مثله عقد الربوا ثم ترفعوا الى القاضى واسلموا فاسلموا بحجة نفقته كالمباشر
مسلم بغير الجوار ان ديانتهم في الربوا ليس هو الحد بل معتقدون حرمة فكل استعمال الربوا منهم
فستقام ديانتهم في الربوا فكله الربوا وقد نفوا عنه وهذا وان كان في حق اليهود لكن حرمة الربوا
كان حراما في جميع الاديان لكونه ظاهرا والظلم حرام في جميع الاديان فلا يعتبر ديانته في ذلك بعد كونه نفقا
كانه استعمال الزنى فسق منهم وليس بديانة فان الزنا ايضا حرام في جميع الاديان ولهذا لم
يعتبر في الدفع حتى لو زنى الذم نخد قال بخلاف ما لو شرع بالخرقة كان مشروعا في دينهم فيعتبر ديانته
قلا صاحب الشفعة قد خطر بباله هذا الجواب نظره وهو ان قوله ديانته دافعة للتعرض
ولابد للشرح لا يراد به ديانتهم الصريحة دافعة لها فان ديانته الكاف لا يمكن صحتها بل المراد ان معتقدهم
وان كان باطلا دافعة كنكاح المحرم مثله فانه لا حرج في شريعة من الشرائع لان حله في شريعة كان
للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المحرم في شريعة نوح ارتكاب محرم في شريعة نوح
والفرق صعب ثم قال ولا يمكن ان يقال حرمة الربوا المذكورة في التوراة فارتكابهم ذكر يكون بطريق الضيق
وجرمته نكاح المحرم غير مذموم في كتبهم فلا يمكن لنا الزامهم بهما في كتبنا فافترقا قال وجهه هو دونه
الى قوله النوع الثاني اقول هذا الشارة الى النوع الثاني من انواع الجهاد وهو جهادون جهل الكافر
بما لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا كالنوع الاول وهو جهاد صاحب الهوى والبدعة في صفات الله تعالى
مثل المعتزلة فانهم نفوا صفات الله تعالى حقيقة حيث قالوا التسمية لله تعالى بالعوالم والقادر
وغيرها من الصفات بطريق المجاز فيعزى ان يكون له علم او قدرة او حيوة او صفته غير هاتين على ذاته
ونفوا ان يكون مربيا فصاروا مظهره لصفاته تعزوا مثل المشبهة فانهم على صفته اثبتوا الله تعالى

صفاته لا يليق بحاله مثل صفات الخلق من الجوارح والآلات والمكن والجهة والانتقال والتمكن
وحدوث الصفات في ذاته وزوالها عنه فصاروا بذكر مشبهة لله تعالى بحال في صفاته تعالى وذكر
على الكبر والجهل باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر وسؤال منكرو النكير والميزان والحرط
والخوف والشفاعة لاهل الكباير وخروجهم من النار ومثل جهل الجهمية بخلود الجنة والنار واهاليها
جهل باطل مخالف للدليل الواضح سمعوا وعقلوا فان الدلائل والكتاب والسنة ناطقة بها واضحة
لا تخفى على من ادنى لب قد عرف ذلك في اصول الدين لان الدلائل العقلية كادلت على الوحدةانية
دلت على انه موصوف بصفات الكمال منزوعة عن النقيض والزوال للمرجح لاهل الهوى في صفات الله
واحكام الاخرة دون جهل الكافر لانهم يسمكون بظواهر القرآن والسنة وان لم يكن لهم تسكين بذلك
في الحقيقة كما عرف في اصول الدين ويتناقض القرآن وان كان تأويلهم فاسدا فصار بذلك جهلهم دون
جهل الكافر ولما كانوا من المسلمين اذا لم يغفلوا في هوانهم بحيث يكتفوا بالغلاة الرفضة والمجتهنة او
ممن يتخولوا الاسلام ظاهرا وان كانوا الباطن على حله فله لزم منا مناظرتهم والزامهم ولا
يتركهم على ديانتهم ويلزمهم جميع احكام الشريعة لانهم معتقدون لدلائل الشريعة فيمكن الزامهم فيفيد
المناظر معهم بخلاف اهل الذمة فانهم منكرون لدلائل الشريعة فلا يمكن الزامهم بذلك
وقد امرنا بترك التعرض لهم فلا يجب علينا مناظرتهم لعدم الغاية فيعتبر كمالهم على يد نفوس
ولذا جهل الباطني وهو الخابج على الامام الحق عاظم الله شأنه انه يحق لمن خرج عن امير المؤمنين ع كرم الله وجهه
وخالفه وقال لمعه جهل باطل لا يصلح عذرا فان الدلائل على امامية الخلفاء الراشدين واضحة
لا شبهة فيها على وجه يوجد جاهلا مكابر الكذب لما كان متاولا وتاويله واجتهاده وان كان فاسدا كان
جهلهم دون جهل الكافر فقلت الباطني اذا تكلم بالعباد او نفسه ولا منفعه لا يضره كالتلف
غير الله معينه لبقا ولاية الزام عليه بالدليل لانه مسلم لم يخرج عن الاسلام بالبيع فيلزم حقيقة
الدلائل واحكام الاسلام وصحة الفهم في احكامه ولا منفعه له فيمكن الزامه فيفيد واما اذا كان
الباطني منفعه لم يوجد بضمان المال والنفوس لا مخرام الفانية لا نقطاع ولا لزام الزام عليه حسا وحقيقة
لوجود المنفعة فوجب المعاملة وبذلك الفاسد بخلاف الاثم فانه ياتى فان كان له منفعه لان المنفعة لا يفتر
في حق الله فانه الغالب على امره واما الفان فحق العباد فيظهر اثر المنفعة في حقهم والنفعة اذا كان
لهم منفعه وعزموا على الخروج عن طاعة الامام وجب على طريق فرض الكفاية على من قدر على القتال بمحاربتهم مع
الامام بطريق الدفع لا الوجوب ابتداء كما في حق الكفار فان عليا كرم الله وجهه قال في الخروج في خطبة
لن يقا تلومكم حتى يقاتلونا حتى لو لم يقاتلونا لا نقا لهم ابتداء بل يدعونهم الى طاعة الامام فان ابوا الا القتال

المكان

تقابلهم قال الله تعالى فان بقت اجرا بما عاى الاخر فقالوا التي تبغى حتى تقى الى امر الله ولا نهم قصدوا الى
 المسلمين وتجهز الفتن بينهم ونسكن فقتلهم والى باب الدين وخروجهم معصية ففى القيام بقتالهم من غير
 وهو فرض وجب قبل اسراهم والى الفيل الى الاسراع والقتل والتمامة على جرحهم وذكره الميسر ليعرف
 لا باس حيث قال لا باس بقتل اسيرهم والتجهيز على جرحهم اذا كان لهم فية لان شره لم يذوقه فانه لو ظهر تحت
 اليفة فان رار الامام المصلحة لا باس بقتله ولهم ببقية فية لا يقتل لان ابا حة القتل لدفع البغي وقد اذبح
 والاجب علينا القاتل بقتل واجب بقتل قضا صا وله حرم غير الميراث بقتلهم حتى لو قتل العادل مورثة الباني
 ورث منه لان الاسلام جامع بينهما فيكون سب الارث والقتل حتى فلا يصح سبها لحرمان لان الحرمان عقوبة
 شرعت جزاء على قتل محذور فالقتل المأمور لا يصح سبها كالتقتل قضا صا ولهم اي اهل البغي لم يحرموا على
 ان قتلوا مورثهم العادل ايضا عندى حسنة ومحمد بن عيسى عنها اذا اذعموا انهم كانوا على الحق وهم لان ايضا على
 ولو قالوا كنعنا على الباطل لم يرثوا وقال ابو يوسف لا يرثوا بحال لان قتل بغير حق فانه على الباطل فمروا بالبراءة
 كالوقت لوه ظاهرا بل لا تاويل لان تاويلهم الفاسد لا يبرح حجة على غيرهم وها قاله ان القتل منهم حكم الدنيا بشرط
 المنفعة حكم الجهاد ببناء على ما بينهم وتاويلهم وان كان فاسدا في الحقيقة فانهم اعتقدوا انهم على الحق وخوفهم
 على الباطل كان قتالهم معناه جهادا وامر بالمعروف ونهيا عن المنكر في رعيهم ولا يتنا منقطع عنهم
 فوجب العمدى تاويلهم الفاسد في التوديث كما وجب في سقوط الضمان وبحسب اموالهم (جزء الله
 البغي وعقوبة كما وجب قتلهم فاذا تفرقت جماعتهم وانكسرت شوكتهم برودة عليهم اموالهم لم يملك
 نخر اموالهم لان الدار وهو دار الاسلام واحدة والديانة مختلفة فان اعتقادهم انهم على الحق ونخر على الباطل
 واعتقادنا بالعكس فالتحاد الدار يقتضى ان يكون مالم معصوما اذا الاستيلاء انا يوجب سقوط العصمة
 وثبوت المملوك اذا احرز المستولى اموالهم بدار غير دار المستولى عليه ولم يوجد واختلاف الديانة
 يقتضى ان لا يكون مالم معصوما فثبت العصمة فزوجهم دون وجه فلم يثبت لنا المملوك اموالهم لم
 يثبت علينا الضمان بابتلا فيه بالشك عملا بالشبهين وكذا جهل مخالفة اجتهاده الكتاب السنة
 المشهورة او الاجماع من عملا الشريعة وعمل الغرب من الاحاديث مما خلاف ذلك مردود وبالجملة ليس بعد
 اصلا فثبت لنقصه في دليل حجة الخفاء فيجب مناظرته وارشاده الى الصواب وذكر مثل الفتوى ببيع
 امهات الاولاد كما هو مذهب بشر المرسى وداود الاصفهاني وان فعى في قول فانه مخالفا لاجماع
 التابعين والحدث المشهور وهو قوله عليه السلام لا حيز لوت مارية ابراهيم منى عليه فقبل هذه العقيدة
 قال اعقروا ولدها وكما لقول محل من ترك النسبية عامدا فانه مخالف لقوله بعد ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
 وكذا الفتوى بان القضا صا بعد القسامة كما هو مذهب مالك واصدقولى ان فعى حيث قال اذا وجد لوت من

بطلان اموالهم
 وادعاهم لا يقتل
 واجب فلا يجب
 الضمان

الاعتقاد

اوعداوة ظاهرة واستخلف الاوليا خمسين ميثا فانه يقتضى بالفتوى ان كان الدعوى في العمد فانه مخالف للاجماع
 فانه روى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتل واحد من ولد عمة وارث وكان الى وادعته اقرب
 وكان ذلك تخلفا عن الصحابة ولم ينكر عليه احد فخل محل الاجماع وكذا الفتوى بان القضا صا ليس له شاهد ويخالف
 الفتوى فان لم يكونا رجلين فرجل وامر ثان والسنة المشهورة وهو قوله السنة على المدعى واليمين على
 وانكر وكما الفتوى بان التحليل يدون الوطى كما هو مذهب حنيفة من المسبب مخالف للحدث الحسيلة وهو قوله
 وعلى هذا ايضا ان جهل مخالفة اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع وعمل الغرب مردود
 باطل ليس بعد ريب حتى ما نفذ فيه قضا القاضي وما لا ينفذ حتى لو قضى في هذا المسألة لا ينفذ لانه ليس
 باجتهاد صحيح لكونه مخالفا لما ذكرنا من الادلة واذا قضى في فصل مجتهد فيه ويكون اجتهاد صحيحا
 بان لم يكن مخالفا للادلة المذكورة نفذ قضاؤه كانه عامة المحققات قال النعمان الثالث حمل
 يصلح شبهة وهو الجهاد موضع الاجتهاد الصحيح كما يحتج اذا افطر على ظن ان الحجة فطرته لا يلزمه
 الكفارة بخلاف المختاب وكذا في موضع الشبهة كن في بحارية والى على ظن انها مخالفة بخلاف
 جارية الاخ والاخت وكذا الحرب اذا خردا رنا بامان الى قوله الرابع اقوى النوع الثالث والجهل حمل
 يصلح شبهة وعذرا وهو الجهاد موضع الاجتهاد وهو ان يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او
 الاجماع كالصايل في الاحتيم فظن ان الحجة فطرته فانظر متعلا الى يلزم الكفارة لان طنة حصل في موضع
 الاجتهاد اذا لا وزعي بقول تعساء الصوم بالحجامة تمسكا بظاهر قوله عليه السلام اوفوا بالماج المحجيم
 شبهة في ذكر الكفارة فانها مما ينبغي ان يثبت في الشبهة هذا تقرير ما في الكتاب لكنه مخالف لما ذكر
 في الهداية وغيره من الكتب فانه ذكر الهداية انه يجب الكفارة لان الظن بالاستدلال دليل شرعي
 الا اذا افتاه فقيه بالسناد لان الفتوى دليل شرعي في حق لو بلغ الحد واعتنه وكذا عند
 محمد رحمه الله لان قول النبي عليه السلام لا تنزل عن قول المفتي وعمر بن الخطاب رضي الله عنه خلاف ذلك لان على العاقل
 الاقتدار بالفتوى لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله بحجة الكفارة لا انتفاء
 الشبهة وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة لمخالفة القياس كحل والمختاب بعن لو لم يجد ما الغتاب
 على ظن ان الغيبة فطرته حيث يلزم الكفارة كيف ما كان سواء بلغ الحد او لم يبلغه عن تاويله
 او لا افتاه فقيه بالسناد اوله لان الفطر بخالف القياس والحدث ما وى الاجماع فلم يستدل الظن الى دليل
 شرعي فلا يكون موضع اجتهاد صحيح فلا يصلح شبهة في اسقاط الكفارة والله فيق بينها يمكن حمل
 ما ذكرنا في الكتاب عينا ما افتاه فقيه لا مطلقا مؤيدا هذا ما قاله الشيخ الاسلام خواهر زاده ان احتجتم

إذا لم يتعد ايظن ان ذكره في طهره ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحدث او بلغه وعرف
تاويله وجبت عليه الكفارة لانه ظن في غير موضع فان استفتى فقيهها يوجب منه الفقة ويعتد
على فتواه فافتاه بالعناد فافطر بعد معتدا لا بحجة الكفارة لانه على العمى العمل بالفتوى
لا دليل له سواء كان معذورا وكذا الجهل في موضع الشبهة يصح عذرا وشبهة سقوط ما تحتها
السقوط بالشبهة كمن في بحارية والدرة غاطس انها حلال لا تحل لانه جهل في موضع الاشتباه
باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاب وابنه والولد جزا بيه فربما يشتبه عليه انه كما كانت صلاحه
للاصل كانت صلاحه لجزره فيصير شبهة في سقوط الحد وبنوت النسب والعتة لان الفعل محض رنا
فيتمتع بثبوتها به وان سقط الحد بالشبهة وهذه الشبهة يرتفع بالعلم حتى لو قال علمت انها
كانت حراما على محذ لان شبهة في الفعل بخلاف شبهة المحل كوطي الاب جارية ابنه فانها لا يرتفع
بالعلم على ما عرف في موضعها ان الظن في غير موضع الشبهة فلا يعتبر حتى يطل جارية الا ان الاختصاص
انها تحل له حيث لا يجوز جهله عذرا في سقوط الحد لان الاملاك بينهما متباينة ولا يسقط بينهما الا في
عادة فلا يمكن موضع الاشتباه فلا يصير شبهة في ذر الحد وكذا الحر في اذ حد ادنا بامان ثم اسلم فشرى
الحر جاهلا بحرمته لم يحل له جهل في موضع الشبهة اذ لا ممانسة للحر في معرفة احكام الشرع فيصير
شبهة في سقوط الحد محل في جهله بحرمته الزنا حيث لو في علمه ان له ليعين حرام حيث يجد لانه جهل
في غير موضع الاشتباه فان الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ الخطا فلا يصح
شبهة في سقوط الحد بخلاف جهل الذمي بحرمته لو اسلم ثم شرب الخمر على ظن انها حلال فانه
محذ لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يصير شبهة لذو الحد قال الرابع جهل
الرفق واما السكر اقول النوع الرابع من الجهل جهل يصح عذرا لجهل من اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار
الاسلام حتى لو مكث فيها سنين لم يهاجر ولم يعلم بوجوبها عليه لاجب عليه القضاء لانه غير متقرر
لخفاء الدليل في الخطاب بالنازل حتى في حقه لعدم بلوغه اليه حقتة بالساعة ولا يقدم ابا استفاضة اذ دار
الحرب ليس محل استفاضة احكام الاسلام فيعذر رجوعه الى الشرايع اذ لو اوجبت عليه احكام قبل العلم
يلزم تكليف باليمين الواسعة ولهذا لو نزل خطاب في دار الاسلام ولم ينتشر بعد كمن عذرا من جهله
وكذا جهل الوكيل في الماذون بالطلاق اير بالاذن والوكيل وضده ايرضا بالطلاق وهو العزل في الخمر
عذر حتى لا يصير كيلة وما ذونا بدون العلم ولو تصرفا قبل العلم بالعزل والجهل في سفوفها لفتا الدليل
فان الموكل والمولى مستعد بالعزل في سفوف ثبوتها على العلم وتعذر بالجهل وكذا جهل الشفيع بالبيع

عذرا لانه موضع الخفا فان الشفيع مستقل بالبيع فتعذر الشفيع بالجهل حتى لو علم بالبيع بعذر مان
ثبت حق الشفعة ولا يمتنع حقه بالسكوت قبل العلم ولا بجعل سكوتة تسليما وكذا
جهل المولى بجناية العبد عذرا لانه في موضع الخفا اذ لا دليل للمولى على جناية حتى لو باع العبد
الماني قبل العلم بالجناية لا يمكن مختارا للمفذر وكذا جهل البكر بالانكاح عذر حتى لو سكت قبل
العلم به لا يمكن رضى وكذا جهل الامه بخيار العتق عذر حتى لا يبطر خيارها اذا علمت بان لها خيار
العتق لان دليل العلم في هذه الصور حتى في حق هؤلاء لان هذه الامور لا يمكن مشهورة ويستتقيس
الموكل بالعزل والمولى بالخبر وصاحب الدار بالبيع والمولى بالانكاح فمن اين يحصل لهم العلم بهذه الاشياء
وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضررها بلزوم التصرف في غير علم فيتوقف هذه الامور على العلم
بخلاف خيار البلوغ حتى لو بلغ الغلام او الجارية بعد ما زوجهما غير الاب والجد وسكتا ولم يرد
النكاح بطل خيارها ولا يمكن جعلها بخيار البلوغ عذرا اذ اطلب العلم فريضته عليها والدار دار
العلم واحكام الشرع فيها مستفاضة وهما متفرغان لطلب العلم فله يعذر ان الجهل لانه بتقصير
منه بخلاف جهل الامه بخيار العتق لانها مشغولة بخدمة المولى فله يتفرغ لطلب العلم فيكون
الاحكام في حقها خفية فتعذر بت جهل بخيار العتق قال واما السكر فهو عان الى قوله اما الفهر
اقول وفي العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل بما شرقة ما يوجب فيه فمفعله
على العلم بوجبه من غير ان يلزمه فلا ينشأ في الخطاب لبقائه عقلة وعلى هذا الكفر الحاصل في شرب
الدواء لا في شرب السكر لانه ليس سرور وقيل هو معنى نزول به العقل بما شرقة ما يوجب نزوله
فعل هذا بقاء ومخاطبا مع زوال العقل من حكمه رجزا له عليه بما شرقة المحرم ثم السكر نوعان
احدهما سكر حاصل بطريق مباح لمباشرة امر مباح كشرب الدواء كالمشرب دواء متخذ من
الافنيون او البنيج بقصد التدوي فانه مباح لا بقصد السكر فانه حرام ولهذا ذكره المبسوط
لا يفسر بان تتركه في الانسان بالبيع فاذا اراد ان يذهب عقلة به فلا ينبغي ان يفعل ذلك لان الترتب
على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرية لمكره بها فيه الجاء وبشرية المضطر بان اضطر
اليه للعطش او اساقعة اللقمة او السكر الحاصل مما يتخذ من الخنطة والشعر والعسل
والذرة على قول في حسمه من ليعنه وانه اير هذا النوع من السكر بمنزلة الاغذية حتى تمنع صحة الطلاق
والعتاق وسواير التصرفات كالبيع والشراء والاقرار بركا لانه اير ان هذا السكر ليس من جنس
النهي لان هذه الاشياء مما يملك حتى به وفاد هذا السكر في اقسام الممنوع فيعذر بذلك واحترز
بقوله وانه ليس من جنس النهي عتقا سيما في السكر الحاصل من جنس ما يتاح به والنوع الثاني

سكر مطبوخ مخطواري جرم كسكر من كل شراب جرم كالخمر والمطبوخ اذ في طنجته والمصنف
وانما هذا النوع من السكر لا ينافي في الخطاب قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فالحظ ان هذا
النهي لا يخاطب الا في حال السكر ولا فان كان في حال السكر فهو المطبوخ هو انه لا يكون
منافيا له وان كان في حال الصلوة فكذلك لو كان منافيا له لصار كانه قيل اخ اسكرتم وخرجتم
عن الاهلية فلا تقربوا الصلوة اذ الواو في قوله تعبير وانتم سكارى في الحال والاول مشروط فيصير
حسب لقوله للعاقلة اذا جئتم فلا تفعلوا وهو نافذ لان اضافة الخطاب الى حال مناف له
لا يجوز فلم يصح به هذا دل على ان السكر اهل الخطاب فاذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان
السكران يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه جميع احكام الشرع ونفذ تهراته القولية والفعلية
لان الاهلية بالعقل والبلوغ وهو لا يعدمها فحجب عليه الصلوة والصوم ويصح بيعه وشراؤه
وتزويجه وغيره من الاحكام الا الردة حيث لم يعتبر حتى لو تكلم السكران بكلمة الكفر لا يكره
ولا يثبت منه امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي حنيفة انه يصير مرتدا ويهين
من امراته لانه مخاطب بالاضاحي اعتبارا لقوله وافعله وجسه الاستحسان ان الردة يثبت
على تبدل الاعتقاد وقد انعدم ركنها وهو الفقدان السكران غير معتقد لما يقوله فلا يكون
ما في لسانه معبرا عما في جنانة وانه لم ينطق به بخلاف غيره من التفرقات فانها يثبت
على نفس العبارة كالطلاق والعناق فلا يحتاج الى قصد القلب فيصح والاقرار بالحدود الخالصة
وهي التي يحضر حق الله لاحق للعباد فيه كخذ الزنا وشرب الخمر حيث لم يواخذ بالاقرار بحالة السكر
ايضا حتى لو اقر السكران انه سكر في الخطا يعلم تحذير الاقرار حتى يصح فينظر وينواخذ باقراره
في حال الصلوة او يقيم عليه البيينة لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جازا لا
مكذبه وقد وجد دليل الرجوع وهو السكران لا يكاد يثبت على شيء مما يقوله فانه
السكر مقام الرجوع فيمنعه عز النبوة اذا المنع اسهل من الرفع وانما قيد بقوله الاقرار بالحدود
الخالصة احترازا عن مباشرة الافعال الموجبة لها حتى لو زنى سكر تحذرا اذا صح اذا السكران
يواخذ بافعاله اذا لم يتردد لها لكونها موجودة حسا فلا يصل السكر شبهة دارنة للمحصله
بما هو معصية فلا يصح سبب التحفيف والمناقيد بقوله الخالصة احترازا عن الحدود التي
فيها حق العباد كخذ النذور والنفق حيث لا يمنع السكر صحة الاقرار بها حتى لو اقر بالفساد
او باشر سببه وهو القتل متعمدا او قذف محصنا او اقربا بالفساد يواخذ به اذا صح لان السكر دليل
الرجوع وهذه الحدود لا يبطل بصرح الرجوع لوجود الكذب من جهة من له الحق في العباد فبذلك لا يجر

خشت

وهو السكر ولو ان يبطل واذا اسلم السكران يصح اسلامه لوجود اركان كنى الاسلام وهو الاقرار
باللسان وان لم يوجد التصديق ترجيحاً لجانب الاسلام فانه يعاود ولا يعاين كالمواصلة حاله الاكراه
فانه يصح اسلامه لوجود الاقرار وان لم يوجد منه التصديق والسكران كان دليل الرجوع عن
الاسلام لا يقبل الردة لا احتمال العفو بحال وانما لم يوضع الخطاب عن السكران ولزمه جميع احكام
الشرع غير ما استثنى عنه لما ثبت ان السكر سرور يغلب العقل ولا يزيله كان العقل باقيا
وان زال اثره وهو الفهم فان كان سببه معصية كالنوم باشره سبب محرم كالخمر لم يجر عذرا
في سقوط الخطاب لان المعصية لا يصلح سببا للتحفيف فقوات القدرة على الفهم بفعله المحرم
فجعلت قائمه زجرا اعلمية متوجه الخطاب عليه وان لم يفهم لانه كان في وسعه دفع السكر
بالامتناع عن مباشرة سببه فهو باق اقدام ضيق القدرة بخلاف ما لو كانت قدرته الفهم
باقية سببه كالانحار والجنون حيث جعل عذرا في سقوط الخطاب لانه لا يولد له ان تكلفه فله فهم
وكذا ان سكر مباشر سبب مباح مقيدا بشرط ان يسكر منه وذكره في جنس ما يتلقى كالمسكر عند
الحسنة ومحرر من سببها فانها اما باحاشية الاستمراء الطعام والتداوى والتفوق التلخيص
ومحمد صلى الله عليه وسلم لم يجر مطلقا وتفوقا عما اذا السكر منه حرما كالسكر من الاشرية بقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها والسكر فكل شراب فلا يصلح عذرا كالسكر من الخمر فيقع طلاقه وعقابه على ما
هو الصحيح عندنا وهو اقراره بالثبوت في قوله وفي قوله الاخر وهو منكره لغيره واختار
الكوفي والطحاوي من اصحابنا رحمه الله لا يبطل طلاق السكران مطلقا وله اخذ محمد صلى الله عليه وسلم واصحابنا
بخلاف ما لو سكر مباشر لا يكون من جنس ما يتلقى به الاصل بل هو الاصل دواء وعذرا لا فيكون والمخذ
من المبوب والبن الرمال بجعل عذرا اذا لم يشرب بقصد زوال العقل بل للدواوى والتفوق لانه حاصل
لما ليس محرم فيصلح سببا للتحفيف فلا يقع طلاقه وعقابه وذكره في جنس خان ناقلا عن ابي حنيفة رحمه
الله لو كان عالما بفعله البني ثم اقدم عليه بقطع طلاقه وعقابه قالوا اما هذا الذي في قوله فاما بكون المال
مقصودا اقول ومن العوازل المكتسبة هذا وهو لغة اللعب واصطلاحها هو ما يراى به غير ما
وضع له عقل او شرعا فان الكلام وضع عقله لافادة معناه حقيقه او مجازا او شرعا لافادة حكمة
فاذا اراد به ما لا يوضح له الكلام عقله وشرعا كان هازلا لعدم افادة المقصود اصلا واليه اشار
الشيخ الامام ابو منصور لما تدرى رحمه الله في تفسيره لغير حيث قال هو ما لا يراد به معنى اصلا
يعني الحقيقة ولا مجازا لان معنى وقع نكرة في موضع النفي فيعني الحقيقة والمجاز وبه ظهر الفرق ايضا
بين العقل والمجاز فان المجاز مقابله الحقيقة وهو احد نوعي الكلام قد اراد به المعنى المجازي والمجازي

سكر

رسالة

والاجازة

مقابل الجدة ثم الجدة ما يراد به معنى مقصود حقيقة او محازا فيكون المراد به معنى الحقيقة
ولهذا لم يحذف وقوع هذا الكلام في العزة عن النافية وكلامه متعال عنه بخلاف
الاجازة فانه واقع فيه وهو اكثر من ان يحصى شرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان
تواصلا قبل العقد بالنطق فانما تكلم بالعقد عند الناس هازلا ولا تكفي فيه دلالة الحال بل لا بد من
ذكر صريح الالان لا يشترط ذكره ايراد هذا في العقد بل يكفي فيه المواصفة السابقة على العقد اذ لو شرط
ذكره في العقد لما حصل المقصود منه وهو ايها الناس ان التصرف بطريق الجدة بخلاف خيار الشرط
حيث يشترط ذكره صريحا في البيع لانه لرفع الغبن ومنع الحكم بعد انعقاد السبب فلا بد من ذكر
مستقبلا به وانه ايراد هذا في الرضا بالمباشرة ان لمباشرة نفس التصرف لان الجازل يتكلم بما هو
في اختيار صحيح ورضاه تام بالمباشرة ولهذا ايراد الجازل في الرضا بالمباشرة نفس السبب
يكفي بآلة هازلا لان التكلم بالكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس هذا المعنى
بخلاف المكر حيث لا يكفر باجاء كلمة الكفر على لسانه حالة الاكراه لانه غير ارضى بالمباشرة والحكم جميعا
ولكنه ايراد هذا في اختيار الحكم الثابت بها فانه في الرضا به ايراد الحكم بمنزلة شرط
الخيار في البيع فانه في الرضا والاختيار في الحكم دون ميثاق السبب ايضا غير ان هذا يفسد البيع وشرط
الخيار لا يفسد على ما سيأتي وانما جمع بين الرضا والاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فاذا ثبت
ان المراد في جميع التصرفات شرط الخيار في اختيار الحكم والرضاء به دون المباشرة فيكون المراد
التوقف لا فيما احتماله ووجب تحرير الاحكام على هذا الحرف وهو ان كل حكم يتعلق بنفس السبب ولا يتوقف
ثبوته على رضا الحكم والاختيار به ثبت مع هذا ولا فلا فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم
ذكرنا ومن ثلثة الانشآت والاحبارات عنها والاعتقالات والاشتات على نوعين ما يحتمل النقص
كالبيع والاجارة وما لا يحتمل كالطلاق والعتاق والاحبارات ايضا على نوعين اخبار بها وحسن
لذا ان كان الايمان او بها هو قبيح لذاته كالمردة والاشتات المحتمل للنقص اذ في هذه الاحكام
امكان ادخال اصل العقد او قدر عوضه او حنسه وكل منها على اربعة اقسام ان تنفقا على البناء
على المراد وعلى الاعراض عنه او لم يحضرها شي او خلت في البناء والاعراض في الوجه الاول وهو ما اذا
تواصلا ايرتوا ففقا على المراد باصل البيع بان قال في حق من نظر البيع لنفسه لا يترد البيع الحقة واشتد
على ذكره واتفقا على البناء على ما تواصلا عليه منعقد البيع فاسد على احتمال الجواز غير موجب للمكر وان الفصل
به القبر حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد ثبوت البيع لانفسه لم يفسد البيع لعدم الرضا بالمكر وصح بيعه
لا يفسد دون المكر وان المراد بشرط الخيار وهو منع ثبوت المكر في البيع الصحيح ففي القاسد اولي وصار القاسد

لا يحسد

شأن

ظ

دخل

القاسد

على المراد بشرط الخيار لهما ابدا وخيارا ولا يلزم منها منع زوال ملكه فكذا المراد بخلاف سائر البيوع
ثبتت الملك عند القبض لوجود الرضا بالحكم وهو الملك لانه سائر البيوع الفاسدة دون المراد في وجوب
الفساد على احتمال الجواز فاذا انقضى اصرها ابيع اشترى لان لكل واحد منهما ولاية النقص فينفذ به وان
اجاز اصرها وسكت الاخر لم يحز على صاحبه لان المراد بشرط الخيار والمخير استقر خياره وقد نفي خيار الآخر
فمنع من الجواز ولو اجاز له جاز لان الفاسد لعدم اختيارها الحكم وقد زال بالاجازة فانقلبت جائزا
وحينئذ تكفي مدة الخيار مقدرة بثلاثة ايام عند ابي حنيفة فيمنع من ان يفسد لما ذكرنا ان شرط الخيار لهما ابدا
وفيه لو قال استقطا الخيار في الثلث فقلد جائزا وبعد لا يتقرر الفساد بمضي المدة فكذا المراد
وانما قال بجواز التقدير بالثلث غير منصوص في المراد لكنه لما ألحق خيار الشرط بجوانب حكمها
واصلا وعندها لا يتقدر مدة الخيار بالثلث بل يجوز الاجازة بغية ايضا كما في خيار الموتبة
اذا اتفقا على الاعراض او على ان لم يحضرها شي واختلفا فسيأتي ان شاء الله تعالى في قوله
ولو تواصلا على البيع بالفي درهم او على البيع بمائة مثله هذا الاشتات الى المواصفة على قدر
البدل وحسنه لا اصله فيقول اذ اخرج اصل العقد ولكن تواصلا في القدر بان قال انا انظر البيع
لنفس بالفي درهم والتمتع بالمقنعة الدرهم او تواصلا في الجنس بان قال انا نظمت البيع بمائة دينار
والتمتع به درهم او على العكس فان اتفقا على الاعراض في مواصفة القدر كان الثمن الفين بدينار خلا في وان
انفقا على البناء على المواصفة على القدر وفي فضل المواصفة على الجنس عند ابي حنيفة قال في ثمن عند الفان
في الفصل الاول في اصح الروايتين عنه ومائة دينار في الفصل الثاني وعند صاحبه بيع البيع بالدينار الفصل
الاول وهو المواصفة في القدر وهو رواية محمد بن ابي امامة في الامامي ويصير البيع بمائة دينار عندها
في الفصل الثاني وهو المواصفة في الجنس فقد اتفقا في الفصل الثاني على ان المعتبر التسمية في كل حال سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرها شي او اختلفا وهذا استخفاف في القياس في البيع
لان قصد الفان به التسمية ولم يذكر في العقد ما قصد اكونه ثما ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل
يشترط ذكر البدل في العقد فبقية العقد بل من وجب الاستحسان ان البيع لا يصح الا بالتسمية
البدل وما احتج اذ اصل العقد فلا يتر من النقص في وذكره بالانعقاد بها سميته والفرق لما
بين المواصفة في الجنس وبينها في القدر حيث اعتبر المواصفة في الفصل الاول وجعل البيع
منعقد انا لفي درهم واعتبر التسمية دون المواصفة في الفصل الثاني حيث جعل البيع منعقد
بمائه دينار وانما لم يكره العدم بالمواصفة مع الجدة اصل العقد فيما اذا هزل في القدر

والاستمرار على ما كان
فالمعزلة بالطلوع
السنة صحون
الفصل في ان
فضل المواصفة

وهو الفصل الاول لان بعد اعتبار المواضع ثم يبقى من المسمى ما يصلح ثلثا وهو الالف فينقسم الى
المسمى الفين اذا الالف موجود في الالفين والهنز في الالفين شرط لاطالبه لاتفاق المتعاقدين
عما ان التثنية واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد به البيع كالواشتر حار اعما ان حمله خفيفا او
يعرفه شعرا بخلافه لو كان الحرف في جنس البديل لا يمكن العمل بالمواضع مع الجزاء اصل العقد
لان اعتبارها باعتبار المواضع فيه عدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح
بدون الثمن فيفسد المواضع بالجزاء الاصل ووجب العمل بالجزاء وهو ان يتعقد صحيحا ولا يمكن
العمل بالجزاء باعتبار التسمية فلذلك منعقد البيع على ما سميته من الدنيا في المصحة بالاعتبار
اولي فكيف اذا كان اصله من المفسد المتبع اذ العقد اصله والتمتع تابع له فلا يجوز استقاله به
وانا نقول ان من جانب ان حصة الف لغيره عنه بانما ان المتعاقدين جاز ان اصل العقد وقصدا
بيجا جاز ان التقدير ان المواضع في القدر والجنس دون الاصل فوجب العمل به دون المواضع
اذ العمل بالمواضع في البديل قدرا كما في الفصل الاول او حسب كذا الفصل الثاني بمجمل شرط فاسدا
في البيع لانه ان العمل بالمواضع يقتضي شرط قبول ما لم يدر في البيع وهو الالف لزيد الجنين الاخر
لقبول ما دخل فيه ان في العقد وهو الالف والجنس الاخر لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لا يدر
المتعاقدين او لهما فيفسد به العمل بالجزاء في صحة البيع والعمل بالمواضع يوجب فسادا وكان العمل
بالاصل وهو العمل بالمواضع في اصل العقد وهو المسمى في المواضع في الوصف وهو مفسد عند تعاقض
المواضعين فيها ان في اصل العقد والبديل هذا لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان اولي منه فكيف
اذا كان مسمى والوصف مفسدا فان اعتبار اصل العقد يوجب الفسخ لانهما جاز فيه وانا نقول ان مقتضى
الشر هو تابع والمراد بالوصف كان الاصل او ياترجمه والحق ان مقتضى الالف الزايد الطالب
له فلا يفسد العقدان يقال ان الشرط في مسكتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب
لاجل المواضع وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كارضنا باقربا وهذا لان الفسخ في الشرع
فلا يتقبل جازا بالرضا ونفسه ان البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل هو الالف في المواضع في القدر
بالاجماع لانا نكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل فيه بالمواضعين وهما المواضع بالجزاء
اصل العقد والمواضع بالجزاء قدرا المهر وهذا اظهر الفرق لان حصة الف لغيره عنه من النكاح والبيع
وهذا اذ اتفق على البناء على المواضع فان اتفقا على الاعراض عنها فالهمل الثاني بالاتفاق
وان اتفقا على انها لم يحضرها شي او اختلفا في رواية محمد بن ابي حنيفة في العمل بالجزاء خلاف البيع
لانا نكاح بالاجماع فيخرج بالشرع ورواية اني لو كان في حصة الف لغيره عنه في النكاح قد

والعلم

سوم



ذكر ان ما يدخل فيه الف لانا الشيا او اخبار عنه او ما يتعلق بالاعتقاد والاشارة اما ان كتمل
النفق وهو على ثلثة انواع مسمى اما كان المال فيه يتبعها كالتكاح ومسمى اما كان فيه المال مقصودا
كالخلع ومسمى اما لا مال فيه كالتلاق بل مال ثم النوع الاول وهو ما كان المال فيه يتبعها على انواع
اما ان هنرا باصلا وحكمه سياتي او بقدر البديل بان قالوا نظر المهر الفين وهو المصحة الف فانكاح
جائز بكل حال والمهر الثاني ان اتفقا على الاعراض والفرق ان اتفقا على البناء وقد مر هذا الوجه او
يحتسب البديل بان ذكر ان النكاح الدرهم وعرضها الدنيا فيراو بالعكس فان اتفقا على الاعراض فالمهر
ما سميها بالاتفاق وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لان مقتضى الفصل
بالمسمى والمال لا يجب للفعل وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى ان توافقا كونه
مهر لم يذكره في العقد فلا يجب بدون التسمية فلم يثبت وهذا مستلزاما لانه لو كان له وجه بل مهر في النكاح لا يثبت
المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا يصح له بدون التسمية فيجب الاعراض عن
المواضع واعتبار التسمية ضروري وان اتفقا على المهر لم يحضرها شي او اختلفا في رواية محمد
رحمه الله مهر المثل اذ المهر تابع فوجب العمل بالفعل وبطلت التسمية فيرجع الى الموجب الاصل وعلى
رواية اني لو كان في حصة المسمى في البيع ولو هنرا باصلا النكاح بان قالوا نظر النكاح ولا
لكن يمين في المصحة نكاحا فالهمل باطل والنكاح لان مقتضى الفصل الثاني بالاتفاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهمل باطل وهنرا لا يشترط الا في لفظه عليه السلام بل في حقه
جزا وهنرا جزا النكاح والطلاق واليمين في حق المثلثة ثبت الحكم بالعيان وفي الباقي بالدلالة
اذ الاعتاق والعفو عن القصاص في معنى الطلاق لان معنى الكفر السرية والاستقاط واليمين
يشبه النذر ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما ذكرنا وحكمه من الاسباب المحتملة البرة
بالاقالة والفسخ ولا يحتل التراضي بالتعلق بالشرط الا ترى انه لا يحتل خيار الشرط فلا يؤثر
فيها الفل لا يؤثر فيها خيار الشرط اذ الفل لا يمنع من انعقاد السبب في انعقاد السبب
وجرحه لا محالة لما ذكرنا ان حكمه من الاسباب لا يتراخي بخلاف البيع فانه يقبل البرة والفسخ
وحكمه يتراخي بخيار الشرط فيؤثر فيه الفل ايضا لا يقال الطلاق المضان سبب في الحال ويتراخي
حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العمل والطلاق المضان سبب في الحال ولهذا الاستند
حكمه في وقت الاجاب ولو كان علة لاستند كذا البيع بشرط الخيار قال فاما ما يكون المال فيه
مقصودا في قوله ثم انما يجب العمل في اذ دخل الفل فيا يكون المال فيه مقصودا من الاشياء التي لا تحتل

والمواضع
على سبيل الموقوف
الوصف الى يوم
مراعى اسوه

النفقة وهو النوع الثاني منها كالحائض والعق على مال والصلى عن عدم العدة وانما كان المال في هذا النوع مقصودا
 لان المال لا يجب فيه بدو شرط فلما ذكر المال فيه علم انه مقصود وحكم هذا النوع ما ذكره محمد رحمه الله
 في باب النكاح في كتابه الاكره انه لو طلق امراته او عتق عبدا على مال هازلا وقع الطلاق والعناق ورجع
 المال على المرأة والعبد للزوج والمولى وهذا حكم المذکور وهو وقوع الطلاق ووجوبه المال عند طلاقها
 ومحمد رحمه الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عند ما حث لشرطه الجامع للخيار لها وفيه الطلاق ووجوب المال
 ورجع الخيار عند طلاقها وهذا لان الخلع تصرف مبین من جانب الزوج ولهذا لا يمكن الرجوع قبل القبول وقبلها
 شرط التمسير فله محتمل الخيار كسائر الشروط واذ لم يحتمل الخيار لا يحتمل العزل لما مر ان العزل غير له الخيار
 وسواء هذا باصدا او باصل الخلع او بالتصرف في النوع المذكور بان قال لا يظن الخلع ولا خلع في الحقيقة
 او هذا لا يقدر بدل الخلع بان سمي القين على ان يكون البديل في الحقيقة القفا وهذا لا يحسن بدل الخلع بان
 خالعه على دنا نير مستاه عند الناس على ان يكون البديل في الحقيقة كذا درها بحسب المسمى عندها ولا اعتبار لما
 تواضع عليه وصار البديل المسمى الذي يوثق فيه الهزل لو ثبت مقصود ان نفسه كالذي ارى بالتصرف في ذلك
 لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق والعناق تبعاً له فيثبت المال ضمناً يعني الهزل وان كان موثراً في المال لكنه
 ثابت في ضم الخلع تبعاً فلا يوثق فيه الهزل اذا الاعتبار بالمقصود دون التبع كالكالة النابتة من الرهن
 يلزم بالزومه تبعاً حيث لا يبطل بال عزل فنثبت المال ضمناً لا فسخاً فلا يوثق الهزل في ثبوته لا يقال
 كيف يستقيم جعل المال تبعاً في هذا النوع وقد جعله مقصوداً حيث قال **واما ما كان المال فيه مقصوداً**
 لانا نقول المال ههنا تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود المعتقد لانه غير له الشرط التابع وان كان
 مقصوداً بالنظر الى العاقد حيث شرطه فجاء جعله تبعاً ومقصوداً باعتبار من هذا على مذهبهما
واما عدم ان حصة ههنا فان الطلاق يتوقف على اختيار المرأة للمال بكل حال اي سواء هزل
 باصدا او بقدر العزل وبجنسه لانه ان الهزل غير له خيار الشرط على ما مر وقد نص على حصة
 من ههنا عن الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها بان قال لا امراته ان شرطت ثلثاً على الف درهم
 على انك بالخيار ثلثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا يجب للمال الا ان شاء المرأة فيقع الطلاق وحسب
 وحسب المال عليها للزوج فكذا هذا الحكم المذكور في الخيار وهو حكم الهزل لجنسه لما ذكرنا ان الهزل غير له
 شرط الخيار لكنه ان كان جواز خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلث عند ان حصة ههنا من لو
 شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد البيع على خلاف القياس اذ القياس
 عدم جواز شرط الخيار في الخيار لانه من قبيل الاتباتات للزوج في ذلك بالنسبة لثلاث ايام فوجب العمل
 بالقياس فيها وارادها والخلع ليس بمعنى البيع لانه من قبيل الاستقاطات لكونه طلاقاً فيكون الشرط
 فيه على وفاق القياس فيجاز تعليقه بأي شرط كان مطلقاً فلا يجوز المتقدّر عليه وكان لها

ولاية النفقة والاجازة متى شارت عند المال وان كان مقصوداً بالنظر الى العاقد فيقتضي تقدير
 بالثلث لكونه معارضة كما في البيع لكنه تابع في الثبوت للطلاق فبالنظر الى المقصود لا يقدر بالثلث
 فرجح المقصود على التابع قال **فلهما ما جاز العمل بقوله** **واما البسطة** اقوي **ثم انما يجب العمل**
 بالمواضع فيما يوثق فيه الهزل وهو ما يحتمل النفقة كالبيع والاجازة وكان المال مقصوداً فيه على اصل
 اي حصة ههنا لانه اذا اتفقا على البناء على المواضع **اما** اذا اتفقا على انه لم يحضرها مني من
 الاعراض والبناء عند العقد او اختلاف في البناء والاعراض حمل التصرف على الحد فيما اذا لم يحضرها
 شئ ويجعل القواض يدعيه اي يدعي الحد والاعراض عن المواضع فيما اذا اختلفا عند ان حصة ههنا
 لانه اي الحجة هو الحقيقة في التصرفات والظاهر من حال العاقد المسلم اذ الاصل في العقود الشرعية
 الصحة والتعيين بالعارض فنزاع في الحد وعدم البناء على المواضع فهو متمسك بالاصل والظاهر
 فكان القول بقوله وعند هذا العمل بالمواضع اولى وكان القول بقوله يدعي البناء في صورة الاختلاف
 وكان العقد فاسداً لان المواضع امر معتاد بين العقلاء صوناً للمال عن المتغلب فظاهر شاهد للمدعي
 البناء انما لم يتواضعوا الا للبناء فلم يجعل بناء كان لا اشتغال بالمواضع عنها فكانها اعتبر
 التقارب ولو سلم ان الظاهر الصحة كما قال الامام لكن هذا الظاهر معارض بالظاهر المذكور فيجوز السابق
 منها اذ السابق من اسباب الترجيح وللهام بقوله ان الاخير يصح ناسخاً اذا لم يتصل به ما يغيره
 نصاً كما هو في الحد وهو الاصل في الكلام شرعاً وعقلاً فيجوز حمله عليه بالاصل وقد امكن العمل به
 ههنا الخلو عن الضمان نصاً وعدم انظمتها على البناء على المواضع فيجعل ناسخاً للمواضع
 السابقة لانها محتمل الا بطلان خلاف ما لو اتفقا على البناء على المواضع لوجود النصح بها
 فله يمكن الجرح على الصحة لانه اذا التصريح راجح عليها **واما** الاقارب الهزل لم يطله سواء كان الاقارب
 فيما يحتمل الفسخ كالبيع والاجازة حتى لو تواضعوا على ان يخبروا ببيع عند الناس ولا يكون بينهما بيع
 في الحقيقة لا يكون بيعاً او مالاً محتمل الفسخ كالطلاق والعناق حتى لو تواضعوا على ان يخبروا
 بالطلاق والعناق هازلاً ولا يكون في الحقيقة الطلاق ولا عناق لا يكون طلاقاً وعناقاً فيما بينه
 وبين الله تعالى وان كان القاضي لا يصدق على ذلك وهذا لان الاقرار بنفسه خبر يمكن للصدق والكذب
 وانما اعترفت صحة لدلالة على ان يصدق على جانب الصدق في الكذب بالاستدلال من حال
 المحب فان العاقد بالخيار غالباً ارباباً هو مدعي بديل على وجود الجرح بظاهر
 الهزل يدل على عدم المحبة لان الهزل يظهر عند الشك خلاف ما في الحقيقة

فان كان مأكلاً غير ثابت حقيقةً لم يصح حقا وتاباً ما رخصا وكان هذا لو اكره علي الاقرار
بالطلاق والعنف مما يصح اقراره لما ذكرنا انه لا يملك عدله وهو الاقرار ثابت فكذلك ان ثبت بالعدل
وكذا ان كان له ما لا يملك الشفعة هاز لا بعد طلب الوائبة والراشع على البيع والمشتري
او عند الفكاك وكذا اقرار الغريم هاز لا يبطل اي كمال واحد من التسليم والايه ما في اي التسليم
والاقرار من حيث ما يبطل كغيره حتى لو قال من قبل الشفعة او اقرار الغريم علي اي
ما خيار لم يملك التسليم والايه وسبق طلب الشفعة والدين فكذلك يبطلان بالعدل لا اير
العدل مثله اير مثل جواز الشرط فاما بطلان خيار الشرط بطلان بالعدل ايضا واما قال تسليم الشفعة بعد الطلب
والاقرار لانه لو سلم هاز لا قبل طلبه الموائبة بطلت شفعته لان التسليم هاز لا كالسكوت مختار اذ
اشتغاله بالتسليم هاز لا سكوت عن الطلب على الفور والشفعة مبطل بحقيقة السكوت مختار العلم
بالبيع لانه دليل لا عراض فكذلك بالسكوت حكما واقعا بعد طلب الموائبة والاقرار فالباقى طلبه فكل التسليم
فيه لا معنى للتجارة لا سيقبل احد العوضين على ملكه ولهذا ممكن الاب والوصي تسليم شفعة
الصبي عند ابي حنيفة وادى احداهما لغيره لما كان ملكا كان البيع والشراء فيتوقف على الرضا بالحكم والخيار
منع الرضا به فينبطل ^{كذلك} كذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم والايه انواع الدلتة لطلب الشفعة
مطلب الموائبة وطلب البعدر ولا اقرار وطلب الخصومة والتمكيد ظاهر واتا الكفر اذا تكلم بكلمة الاثم
وتبرأ عنه بینه هاز لا فانه يجبان حكم باسلا منه في احكام الدنيا لانه باشر احد الركبتين وهو الاقرار
راضيا وهو اصل احكام الدنيا فيجب الحكم باسلا منه بدينه عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم حكم باسلا
بنا على الاقرار مع كونه غير راض بالتكلم به لانه اير الاسلام منزلة امتنا لا محتمل حكم الرد والتراضى كالتراضى
والعناق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الرد هاز لا فقد مر انه كفر لانه استخفاف بالدين فيبصر مرتدا
بعين الهزل لا يهاهزل به فانه كفر ليس بما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هاز لا
فانه غير معتقد معناها بل كفر بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر قال الله تعالى لا تأكلوا
نحوض نلعب قل بالله واياته ورسوله كنتم تستهزون لا تعذروا قد كفرتم بعد ما انتم قائلون
واما السفه الي قوله واما الخطا اقول وهو العوارض المكتسبة السفه وهو اللغاة الخفة وفي
الشرع عيان عن خفة يعثر الانسان فيجبر على العمل بخلاف دلالة العقل وموجب الشرع من وجه مع قيام
العقل حقيقة واما قال من وجه لان السرقة والتبذير اصله مشروع وهو البتر والاحسان الا ان الاسراف
وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام والشراب مع اباحة الاصل قال الله تعالى ولا تسرفوا

والاسرفا وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحارم كسر الخمر والزنا والسرقة فان ارتكبا
من السفه حقيقة ولكن عند الاتفاق لفظا السفه لا يتناول الا ما يتعلق به الاحكام من منع المال
وجوب الحج وهو تبذير المال واختلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا في بعض
المشاخخ بانه تصرف عن العاقل قصد الاعمال في العقل وقيد بقوله بانه تصرف عن العاقل خزانة
عن المجنون والصحة والمعقوة ظاهر فان المعقوة بشابة المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفه
فانه لا يشابه المجنون فيها لكن يحصر به خفة او فرجا او غضبا او حمية الجاهلية فتشابه
مقتضاها في الامور غير روية ونظر في عقوبتها ليقتف على انها محمودة او خيئة وانه اير ان السفه
لا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع لكان عقلة في علمه فلا جرم بقي مخاطبا بالاداء في الدنيا
واهلك في الآخرة فاذا بقي اهلا لوجوب الاداء في حقوق الله وتجاهل امانته بقي في حقوق العباد وفي
التصرفات بالطريق الاولي فنثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطا بحال
سواء منع عنه المال وجعله اوليا ولا يوجب السفه الحجز تصرف لا يبطله العقل كالنكاح والعناق
والطلاق ولا تصرف يبطله العقل كالبيع والايجان عند ابي حنيفة لان الحجز الحرة العاقل
البايع غير مشروع عند ابي حنيفة وقال لا يحجز عليه عن التصرفات المحتملة ^{من ما يبطله العقل دون}
ما لا يبطله على سبيل النظر اذ النظر عليه واجب حق الدينه واسلا منه فانه وان كان عاصيا
بسففه مستحق للنظر باعتبار اصل دينه وله ذلومات يصلي عليه وكذا يومر بالمعروف
ونهي عن المنكر بطريق النظر حق الدينه وحق المسلمين كالغيا واولاده الصغار وزوجاته
وساير المسلمين فان ضرر السفه يعود الي الكافة لانه اذا تلف له يضر كل وعيا لاعمال الناس مستحق
الشفقة ببيت مالم والحجز الحرة تدفع الضرر العامة مشروع بالاجماع كالغنى المأجى والطبيب ^{المأجى}
والكارر المغفلس ثم اوضح وجوب النظر عليه لدينه بقوله الاثر انه بحسن عفو صاحب الكبيرة وان
اضر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفه ارتكابا كبيرة وتركيب
الكبيرة مؤمن مستحق للنظر ولهذا اير الاجران السفه مستحق للنظر لا سلا منه منع عنه المال في اول
البلوغ نظر له ليعقب مصونا عن التلف لا عقوبة عليه حتى خطبه به اير منع المال اول البلوغ
نظرا قال الله تعالى ولا تؤثروا السفهاء اموالكم فدل على ان منع بطريق النظر لو كان بطريق
العقوبة لمؤثر في الالية اذ العقوبات اقامتها مفوضة الي الامام وهو مخاطب باقامة دون
الوحي والنظر لا يحصل الا بالحجز ومنع النفاذ عن التصرفات والقول به لان منع المال غير مقصود لعينه

بل ليس على ملكه وما لم يصير لسانه معطوفا بالحج عن اقواله لم يبق ماله محفوظا لان ما منعه من يده
تشافه
بلسانه لو لم يحج عليه لانه حسنة تتلف بالتصرفات بالخبر الفاحش او بالاقرار لغيره فيكون عليه
دينون وهو الحج المبرور العاقل الباليه عندها انواع ثلثة الاول حج بسبب السفه مطلقا كذا
وذلك الحج ثبتت بنفسه سواء كان طاريا بان حدث بعد البلوغ او اصليا بان يبلوغ كذا في نفسه
عند محرماته ولا يحتل الى قبضة القاضي اذ العلة هي السفه كالتصا وهي حاصلة فلا يحتاج الى
حج القاضي وعندنا لو كان محرماته لا بد من حكم القاضي بالحج لان الحج ايرسب الضرر والنظر في الحج بالنظر
ولا بد من نظر القاضي ليرجح جانب النظر على الضرر والثاني اذا امتنع المدين عن بيع ماله لقضاء دينه
بالحج القاضي وقسم بين الغرماء بالخصم وذكر ان البيع عليه غير اختياره ضرب حج استناد التصرف
عليه بل رضاه وان لم يكن سفيها وذلك لان البيع مستحق عليه لا انتفاء دينه حتى يحبس لاجله فاذا امتنع
عن ايقاع حق عليه ناب القاضي منابه دفعا لظلمه كالمجيب والعتة والثالث ان كان العاقل
عالم الموهوب المقتدر ان يبيع امواله ببيع او اقرار فطلبوا الحج عليه بما ان لا يصح تصفيه بالبيع والشار
والاقرار لا بحضور الغرماء لئلا يفوت حقهم فالحج عليه نظرا للضرورة لانه عشا ان يلجى فيقتل حقهم
لا للسفه ولا في حسنه من الغرماء ان السفه مكابرة العقل الحليمة الهوار مع العلم بالبيع وفساد
الصاقية فلم يكن سفيها للنظر لكونه معصية ولهذا لم يوجب عنه الخطاب وان تكثر الواجبات
وقعدت القوايت لا يرضى بالجنون والاغواء ولا سطر عبارته في الطلاق والعتاق والنذر والاقرار
على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبات وانما هذا بيقام عليه الحدود ويجعل عليه القصاص مع كونه
هذه العقوبات يندرج بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا وجوب النظر لكان اعتباره اولى فيما
يندرج بالشبهات من العقوبات لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر لم يردع
الضرر عن النفس فحرم المال اولى وبما ذكرنا من النظر حق الدين والمسلمين فذلك جاز في هذا الوجه لا واجب
لان صاحب الكبيرة يجوز النظر بعفوه ولا يجب فكذلك هذا وانما يحسن النظر في هذا الوجه بطريق الحج
اذا لم تنضم الحج ضررا فوق هذا النظر وهذا ينضم الحج عليه كذا في الضرر فوق هذا النظر لان الثبات
الحج عليه ابطال اهلية وسلب لانيته واهداده ميتته والماقة بالجائز والجهيم والاهلية
نعمته اصلية لانه الانسان انما يتاخر عن سائر الحيوانات بها فله يجوز ابطالها لصيانة ما هو موهبة
زايدة على اصلية وهو المال وهو شدة ضرره من التبدن فلا يكون نظرا له ثم استأثر الى الجواب
عن قياسها على منعه المال او البلوغ بقوله ومنع المال عنه في اول السبق ثبت بالنظر وهو قوله في

ولا توتوا السفه اموالكم اسما عقوبة عليه كما هو اختيار بعض المشايخ لا بطريق النظر
فان اعتبار ان سببه جنابة وهو مكابرة العقل وانتجاع الهوى والحكم المتعلق به يصح جزاء
واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العيانة اذا لقيت من لا يجزى العقوبات
او منع المال عنه ثابت بالنظر غير معقول المعنى لان منع المال عنه ماله مع كمال عقله على خلاف
القياس من اذ الملك المطلق للتصرفات قائم فاذا كان غير معقول المعنى لا يحسن المقايسة ولا يقياس
الحج عن التصرفات على منع المال لا انتفاء شرط القياس وهو كونه معقول المعنى ثم استأثر الى الجواب
بقوله ان منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام دون الاوليا بقوله وانما يفوض الى منع المال
عنه الى الولي لانه ثابت عقوبة بطريق التعزير والتأديب لا بطريق الحد والولي يملك التعزير كما في تعزير
العبد والامارة وهذا ان منع المال من جملة التعزير من جملة التعزير ونفق من الجلا ولا يملك
سلم ان النقص معقول المعنى وانه معلول لعللة النظر دون العقوبة ولا تملك جواز قياس الحج
على منع المال لعدم المساواة لان منع المال ابطال لغيره ابدية وابطال الاهلية باثبات الحج ابطال
لغته اصلية فلا يصح المقايسة والجواب عن قولهم ان لا يدين في منع المال مع جواز تصرفاته
ان السفه انما يتعلق ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا باليد على المال كاتحاد الصيقات وكثرة
التمات فاذا كانت يده خالية عن المال لا يمكن هذه التصرفات فيفسد منع المال عنه دون الحج
الاقوال فاما واما الخطا الى قوله واما السفه اقواله ومن العوارض المكتسبة الخطا وهو الفعل
وعز وقصودهم وقد اختلف في جواز المواخذة عليه فالمتعزلة لا يجوزون المواخذة عليه كالحكمة اذا اخطأ
لا قصده والجنابة لا يتحقق بدونه وعند اهل السنة والجماعة يحرم المواخذة عليه عقلا وحكمة
لكنها سقطت ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا استجب دعائنا
ولو كان الخطا غير جائز المواخذة عليه في الحكمة لكانت المواخذة عليه جوارفاً كان مع طبع عدم المواخذة عليه
معنى طلب عدم الجور عليه فيكون معنى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لا تجري علينا وابنه مغفرة
عن الجور فلم يكن في الدعاء في بركة واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله واما الخطا فتزوج جوارح اصالحا
يعني وان كان جائزا المواخذة عليه باقتداره لا بخلوه بغيره وترك تثبت لكنه جوارح مع ذكر عذر اصالحا
لسقوط حوائج الله تعالى واذا حصل عذر اجتهدوا في سببه لا صابة ولفظ الخطا في القيل
بعد ما اجتهدوا وتحيز جازت صلونه ولا ياتى ولو اجتهدوا المجتهد وابدل الجود ثم اخطا لا ياتى بل في
اجراء اهدوا واخترت بقول السقوط حتى انه عرق في العباد فانه لم يجد عذرا في سقوطه بالاسياق
وقوله شبهة بالنصب عطف على قوله عذر اي جوارح الخطا عذر اصالحا لكذا وجوز شبهة دارية

في باب العقوبة حتى لو زنت اليه غير امراته فوطئها على ظن انها امراته لا ياتر وان اخطأ فخطئه
 ولها قيل ان الخاطئ لا ياتر ان القتل العمد وان كان ياتر ان القتل العمد وهذا يحجب عليه الكفارة
 لرفعها ولا يواخذ الخاطئ بخلافه ولا يقصر امره لانه جزاء كامل من اجزائية الافعال دون الخالفه يحجب على المعذور
 فحذر منه ان يخطئ حتى الله دون حقوق العباد وحيث لم يعذر فيها حتى يجب عليه ضمان ما تلفت امواله
 خطا بان يخطئ او بغيره على ظن انما يصيد او كرم لا لسان على ظن مال نفسه يضمن لانه ضمان
 المحل العصوم لا حذر الفعل فيعتد عصمة المحل للخطا لا لسان في عصمة المحل ولو كان جزاء الفعل
 لتعذر كذا القصاص لانه لقتل الجائعة بالواحد وكذا جزاء الصيد يحجب على كل واحد من الجماعة جزاء كامل
 اذا اشتركوا في قتل صيد الحرم وهم محرمون وانما قيد بقوله جزاء كامل من اجزائية الافعال احراز ان
 جزاء قاص من اجزائية المحل حتى يجب به اير بالخطا الذية لانها هي حقوق العباد وجبت بدل المحل بدل
 عدم تعددها لتعدد القائلين خطأ لم يحجب على كل دية واحدة فدل على انها بدل المحل دون ضمان الفعل
 فلا يمنع وجوبها بعذر الخطا لكنه ان كان الخطا لا ينفي عن ضرب تقصير هو ترك التثبت
 والاحتياط فيهما سببا للمجرم القاص وهو الكفارة دون الكامل وهو القصاص وهذا لان
 الكفارة دائرة بين العباد والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الخطا والاباحة والخطا كذلك
 لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك الاحتياط حرام وكان قاصا في الجنابة فيصلي سببا
 للمجرم القاص ولم يصح الخاطئ بالناسي بقار الصوم كالحققة ان تقع رخصة عنه لانه ليس
 لان الخاطئ مقطر الخطا من جهة والناسي من جهة النسيان من جهة من لم يخطئ فلا يمكن الحاقه به
 طلاقه اير طلاق الخاطئ عندنا حتى لو اراد ان يستجف فخرج على لسانه الطلاق وقع وقا آت مع لا يقع طلاق
 الخاطئ اذا طلاق انما يقع بالكلام ولا صحة له بدون الاختيار ولا اختيار الخاطئ فلا يصح طلاقه كطلاق
 النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد والاختيار امر باطن لا يوقف عليه الا يخرج فلا يصح تغليب
 الجاهل عليه بل اقيم البلوغ عقلا مقام الاختيار في الخاطئ لكان ينبغي ان يقوم مقامه في النائم ايضا بهذا
 الطريق فيقع طلاقه كما يقع طلاق الخاطئ كذا الوفاق البلوغ عقلا حتى الخاطئ مقام القصد لقام البلوغ غير
 عقلا مقام الرضا ايضا فيما يعتد به الرضا كالبيع والاحابة ونحوها لانه امر باطن كالقصد لانه من العمل القلب
 وحيث لم يقرر مقام الرضا دل على ان المعبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد حقيقة القصد في الخطا فالجواب
 لاصحابنا عن هذا الايراد ان يقال ان الشيء الماتوم مقام غير مشروط احدها ان يصح ذلك الشيء دليلا عليه
 والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج بين الخفاء كما لو كان ذلك الامر باطنيا كالقصد مثله ولا سبب
 ظاهر وهو العقل والبلوغ فنسب الحكم الى الامر الظاهر المنضبط الدال عليه اقامة الدليل مقام الدال

مقامه لانه سبب ظاهر
 عليه تيسير افاورة
 ررضه عليهم وقالوا
 قام البلوغ عقلا

تيسير الامر في اقامة السفر مقام المشقة وتوارى الحشمة مقام الانزال احد الامر من نفقة
 في النائم لانه عديم الاختيار لان النوم سنان في اشتغال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة
 سقم في الاخر في الوقوف على العمل باصل القصد ومعرفة فيما ياتي به ويديره ونحوه فدل على ان النائم
 لا اختيار له فلا حرج في ذلك فلا يصح اقامة الفعل حقيقة مقام القصد لانفسه الشك وهو الحرج
 في ادراكه والرضا في حق العباد عبارة عن امتناع الاختيار اير بلوغته بهائيه بحيث يقف اثره في
 الظاهر في ظهور البتة في الوجه ونحوه كما يفيض اثر الغضب في الظاهر في تغير الوجه والعيون
 سبب غلبان دم القلب طلبا للانتقام وهو ليس بامر باطن بل اثر ظاهر معروف بالجنس فلا يجوز
 اقامة البلوغ غير العقل مقامه لانفسه الشك الاخر وهو كونه امر باطنيا فيضيق الحكم بهذا الامر الظاهر
 وسعد يبيع اير بيع الخاطئ بغيره اذا جبر البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يستجف فخرج على لسانه بعت هذا
 العين منك وكذا وقيل المشتري بغيره اذا لا يكر اشباة الا بهذا الطريق لانه لو لا انه يصدته على انه
 خطا لا يكر المدعي اشباة بالتمهيد اذا لا اطلاع للمتهم على باطن الخاطئ قالوا الرواية عن اصحابنا في هذه
 المسئلة ولكن قد عذرهم فينفون ان ينعقد البيع فاسد اكسب المكره لعدم الرضا لكر جريان هذا الكلام
 في اصل الوضع باختياره لا بطبيعته فينعقد لوجود اصل الاختيار ويعسر لغوات الرضا قالا واما السنن
اليقور واما الاكراه اقول ومن العوارض المكسبة السفر وهو قطع المسافة لعدة وفي التزم حرج في ماله قاصدا
 مسير في ايام وضاعدا وهو الهنا في الاهلية لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة ولا يمنع شيئا من الاحكام
 لكنه جعله الشرع من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض فانه مقنن بعضه
 بغيره وبعضه لا بغيره فلم يجعل نفسه سببا للترخص ما لم يضرب في سفر الصلوة وقصودات
 الاربع باسقاط الشرع عندنا حتى لم يبق الا كمال مشروعا وكان ظهوره كغيره ويؤثر في الصوم بخير
 وجوب ادائه الي ادرال عدة من ايام اخر دون اسقاط حتى تتجاءله في السنن فانقر او جبه التلخر
 دون الاسقاط على ما عرفت في باب العزيمة والرخصة ثم لما كان السفر كالمريض في كونها من اسباب التخفيف
 كان ينبغي ان يكون حكمها واحدا الا ان يفرق بينهما فقالوا لما كان اير السفر في الامور المجتارة اير
 المتعلقة وجودها باختيار العبد وكسبه لم يكن موجبا ضرورة لازمة اير لم يوجب تحقيق
 ضرورة لازمة يدعوا الى الاطوار بحيث لا يمكن دفعها الا به اذا المسافة قد يصغر من غير تكلف
 والحق افر في بطنه او مراده ان الضرورة الداعية الى السفر غير لازمة لما كان دفعها بالاستمتاع عنه لانه
 من الامور المجتارة فيلزم ان المكلف اذا اجبر صاعدا وهو مقيم ثم سافر في اشدة النهار لا يباح له الفطر

في
 ٣١٥

المفهوم

لا زاد الصوم وجب عليه حتى لا يصير واجباً يشاء السفر بالاختيار بخلاف المصنف فإنه لو أصبح في
 صيام ثم طهر عليه لم يفرغ من اشياء المفار حيث حل له القطر لان المصنف يشقه لانه لو صام ويتفرق
 ولا يمكن دفعه لانه امر ساهى لا اختيار له فيوشغ بالعبادة والافطار ولو افطر في حال السفر صح لانه لا سباح له
 كان قيام السفر المبيح شعبة في سقوط الكفارة فلم يجز عليه الكفارة ولو افطر المقيم منع من حيث سقط عنه
 الكفارة لما قلنا وهو ان السفر الامور المتعلقة بالاختيار وفي سعة الامتناع منه فلا يصير شعبة في
 سقوط حكمه لعدم اختياره في السفر فامر ساهى ضروري ليس لاختيار فيه منظر فاذ وجد
 اشياء المفار من زيل استحقات الصوم وزوال الاستحقاق غير متجزئ فيصير زائلاً عن قوله كالحيف الطاري
 في اشياء المفار بعدم الصوم او لم يفسد شعبة في سقوط الكفارة الواجبة بالافطار قبله حتى لو سافر
 بلا اختيار بالاكراه في اليوم الذي افطر به متعللاً بسقوط الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي
 ذر بن قيس في الفتاوى قال وايما الاكراه الى قوله والخطوط الكاملة وهو العوارض المكسبة
 التي من غير الاكراه وهو حمل الغير على امر لا يريد مباشرته وهو نوعان احدهما كامل ملجئ بان اكراه
 على الشيء بقوت النفس والعصاة وهذا النوع من الاكراه لعدم الرضا وفساد الاختيار وتاليها
 قاصر عن ملجئ بان اكراه على الشيء بحبس او قيد او ضرب وهذا النوع منه يعدم الرضا ولا يفسد
 الاختيار وانه اي الاكراه بنوعيه لا ينافي اهلية اي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لكونه مكرراً
 في النفس اذا اهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ وقائمة ولا يوجب الاكراه وضيق الخطاب
 اير سقوطه بحال سواء ملجئ او لم يكن لان المكره في حالة الاكراه مبتلى والابتلى بحقق الخطاب لانه لا
 يثبت بدونه ثم اوضح ذكر واستدل على ثبوت الابتلى ونحو الخطاب في حق المكره بقوله الاتري
 ان المكره متردد في الاتيان فيما اكراه عليه بين فرض عليه كالواكراه على شرب الخمر باعتدافه تفرض عليه
 الاقدام عليه وحظر اي حرام كالواكراه على قتل مسلم ظالم فانه يحرم عليه الاقدام واما حرام كالواكراه على
 الافطار في رمضان فانه يباح له ذلك ورحمة كالواكراه على اجراء كلمة الكفر فانه يجره له ذلك ويثبت له
 فيما لا كراه بالاقدام على الفعل مرة كانه قتل النفس ظالم ويوجب اخر كانه شرب الخمر او يائنه الامتناع مرة
 كانه الاكراه على شرب الخمر ويوجب اخر كانه الاكراه على الكفر وتحقق هذه الاشياء من الغرضية والحرمة والاباحة
 وللأثر والاجر دليل ثبوت الخطاب في حقه لانها لا تثبت بدون الخطاب ولا رحمة في الزنا اي اجراً وان اكراه
 او في القتل والجرم لان دليل الرحمة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكروه وهو المقصود
 بالقتل يعني القاتل والمقتول في ذكر اير في استحقاق العصاة وخوف التلف سواء فلا محالة لقتله ان يقتل
 غيره لتخليص نفسه فسقط الكره وصار حكمه كحكم العدم لا حق في تناقض حكم المكره عليه واباحته بالقتل

حتى لزمت الكفارة ثم سافر
 في اشياء المفار لا سقط عنه
 الكفارة بخلاف ما اذا سافر
 بعد الافطار متعللاً

افلا يمكن ان يكون
 على احد الاما عاين

للتعارض لتعارض الحرمتين لا يفرغ استحقاق العصاة والعصاة على السواء ولا يمكن الترجيح
 لعدم المرجح وفي الزنى فساده الفاش ان كانت المرأة منكوبة الغير وصياع النسل ان لم يكن زوجاً وذكر
 بمنزلة القتل فان ولد الذي هلك حكماً اذا لم يكن ايجاب بقتله على الاب والام عاجزة عن الكسبة فيقتضي
 الى هلاكه ضرر فكأن الزنى كالقتل فلا يباح بالاكراه وان كانت المرأة صاحبة فراش مكنت الولد للفراش
 فلا هلاك لكنه بالنظر الى الاصل ان كان الاصل ان ينسب الولد الى صاحب الماء وقد سفل صاحب الفراش مثل
 هذا الولد غير نفسه عادة فيقتضي الى هلاكه كما ايضا حرمة طرف غير مثل حرمة نفسه فلا يجوز له جرح غيره
 بالاكراه حتى لو قيل له لنقطع يدك فلا نولتقتل لك الا سباح له ذلك ولو فعل ما ثم اذ طرف المومنة في الحرمة
 كمنه فيقتضي التعارض فلا تثبت الرحمة الا انه في الاكراه على قطع يد نفسه بالقتل بان يتار له لقتل نفسه
 او لنقطع عن يده مباح له قطع يد نفسه لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فيجوز له اخذ
 ادنى الضررين من دفع الاذى وهذا المعنى لم يوجد في طرف غيره ولان بذل طرفه صيانة لنفسه ولا صيانة لطرفه
 في عكسه وهو ان يصير حتى يقتل ولا يتعلم يد نفسه لان اليد تلف ايضاً بتلف النفس فلا صيانة
 فينتعين القطع لصيانة النفس لان الاطراف مسكها مسكها لا اموال خلقت للنفس ولها سباح
 قطع الطرف للاكراه لئلا يتعدى الى النفس ويشكل عليه مثله ذكرها قاضي خان في الفتاوى وهذا المضطرب
 اذ لم يجد ما يملكه لا يجوز له الكراه لان نفسه او قطعة منه مع ان اكله صيانة لنفسه عن الموت فمضطرب كقطع
 يده لا يتقال الاطراف ملحقه بالاموال وله اتلاف مال الغير عند الاكراه فكان ينبغي ان يخصص له قطع يد الغير
 ايها عند الاكراه لانا نقول في كتاب الحاق الطرف بالمال في حق صاحب طرفه اذ هذا الطرف والمال وقاية
 نفسه كعرفه لا في حق الغير الا تراق الا ان يبذل مال لصيانة طرف الغير ولا يبذل طرفه لذكر لصيانة
 نفس الغير فلا يلزم من ثبوت الرحمة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف الطرف فافترقا قال ولا حظ
 في العمل الي قوله فيثبت هذه الجملة اقول ولا حظ في اجرمة مع الكامل منه اي من الاكراه وهو الملجئ
 في اكل الميتة وشرب الخمر والكل الخمر فان الاكراه الكامل يوجب من الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت
 بالنظر الى حالة الاختيار دون الاضطرار قال الله تعالى وقد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
 اليه استثنى حالة الاضطرار من الحرمة فيقتضي الاباحة وسقوط الحرمة اذ حكم المستثنى على خلاف
 حكم المستثنى منه وتحقق الاضطرار بالاكراه الملجئ فيبطل له التنازع وكان المحتسب متناوياً بمضيقا
 لدمه فيثبت ان علم بسقوط الحرمة كالمحتسب من الحرمة الشاة وان لم يعلم به يرحم ان لا يثبت اذ قصد
 التحريم في محرم دينه في زعمه وديله بسقوط حرمة هذه الاشياء عند الضرر حتى فيبطل حكمه وانما يباح

تناول هذه الاشياء اذا تم الاكراه اما اذا قصر بان كره بالحبس او الضرب لم يحل له تناول لعدم
الضرورة المحيية فلم يكن في معنى المضطر فبقية الحرمة الا ان المكروه بالاكره القاهر اذا تناول
ما يوجب الحد بان شرب الخمر وهو مكروه بالاكره القاهر لا تحل له الاستحسان لانه ان الاكره لو تكامل
بان صار ملجيا او جبالا في هذه الاشياء فاذا قصر لم يتكامل صار شبهة في اسقاط الحد كشبهة الاجابة
نظرا الى اصل الاكره وفي القياس تحل لانه لا يثير الاكره القاهر في باختياره فوجوده كعدمه بخلاف المكروه
على التقدير بالحس اي بالاكره القاهر اذا اقتل حيث يجب عليه القصاص ولا يصير شبهة لسقوط القصاص لانه
لو تم الاكره لا يحل له قتل غيره فاذا قصر لا يصير شبهة في سقوط القصاص من فساد الحاصل اذا كان الاكره الكامل
كان القاصر شبهة واذا لم يكن الكامل مبيحا لم يصير القاصر شبهة ورخص المكلف المكروه في اجزاء كلمة المكروه في
افساد الصوم والصلوة وفي مال الغير في الجنابة على الاحرام وفي تمكين المرأة من الزنى في الاكره الكامل
دون القاصر لان حرمة الكفر لا تحل له سقوط محل اذا التوحيد واجب دائما فلا يباح بعدد وفي الباقي فساد
الصوم واتلاف في مال الغير والجنابة على الاحرام وتمكين المرأة من الزنى المحرم وان احتمل السقوط باصلا باعتبار
انه في قبيل ما يحتمل السقوط في الجملة لم يستطع اذ هو ليس يدعى كالتوحيد لكنه ليس السقوط لما لم يجرى عنه
اسرفه وهو في حق المكروه صورة ومعنى لو امتنع بالتقديرات هبة الاشياء انما يلزم صورة الامتناع
اذ المقصد الذي هو الركن الاصل في الايمان باق وافساد الصوم والصلوة ينبغي بالقضاء واتلاف في مال الغير
ينبغي بالضمان والجنابة على الاحرام بالجوارح والعلم به اي بالاكره الكامل يثبت الرخصة في الاقدام عليها
اكره عليه حتى لا يثبت بقا الحرمة فاستبيح له مع قيام المحرم للحرمة لاثبات الاباحة المطلقة لقيام المحرم
حتى كان الصبر عنية ولو قتل كان سقيدا لانه باذنه نفسه لا عذرا في نفسه واظهار الصلابة فيه بالغرابة
والتمافار وتعدا فعلة الرخصة اي انها رخص للمرأة في التمكين من الزنى بالاكره الكامل لا جوارح الزنا به اصلا
لان نسبة الوالد لا تنقطع عن المرأة بحال الانفصال عنها حقيقة فلم يكن في معنى القتل من حضر له في ذلك خلاف
الرجل فان النسب ينقطع عنه بانزنا لقوله عليه السلام الولد للفراس وللعاة اي الزنى في الجوف فكيف زناه في القتل
للولد كما لا ذكرنا فلم يجرى له في ذلك ولا في اجزاء الاكره الكامل اوجب لها الترخيع في التمكين من
الزنى اوجب الاكره القاصر شبهة في ذلك عندنا حتى لو زنت بالاكره القاصر لا يجب عليها المد لثبوت شبهة
الاباحة نظرا الى اصل الاكره بخلاف الرجل فان الاكره الكامل لم يوجب له الترخيع في الزنا لا يصير الاكره القاصر
شبهة في سقوط الحد عنه لا قلنا في الاكره على القتل وكان القصاص مبدء سقط الحد عنه بالكامل ايضا كما
هو قولنا في زجره انه وهو قولنا في حقه من الله عنه او لا في الزنى لا يتصور منه بدون الانتشار وهو

الطوع وفي الاستحسان يسقط واليه رجح ابو حنيفة من الله عنه وهو قولنا اذا الحد شرع للزجر
وهو من زجر لولا الاكره وانما اقدم عليه لحوق تلف نفسه لا قضاء شتموته فيصير شبهة في
اسقاط الحد والانتشار قد يكون طبعيا لان احد ركبي الشبهة في طبعه الرجل وهو هذا ينتشر
التمتع في الغم من غير احتياجه فلا يدل الانتشار وقال فثبتت هذه الجملة في قوله اذا القتل الاكره اقوى
فثبتت هذه الجملة وهي ما ذكرناه من الاكره لان في الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا في الاحتياط
ان الاكره لا يصح لا بطلان في الاقوال كاطلاق في العتاق والبيع والافعال كالقتل والزنا واتلاف
مال الغير جملة بل ثبتت حكم هذه الجملة لكونها صادرة عن اختيار اهلية حيث عرف المشرع في اختيار
اهلها الا يدل غير اي غير حكم هذه الجملة بجواز صفة الافعال والاقوال في نفسها على مثال فعل
الطابع اياها لا يكره فانه صحيح في نفسه لكنه يتغير بدليل غير كالمشروط والاستثناء في الاقوال
واختصاص الثبوتات وما سقط الاعتبار في الافعال فكذا ان ثبتت وجوب افعال المكرم واقواله
الا عند ما يوجب التغير ثم اشار الى الجواب عما يقال فاذا لم يثبت الاكره في ابطال الاقوال والافعال
فان يظهر اثره بقوله انما يظهر اثر الاكره اذا اكتمل بان صار ملجيا في قبيل النسبة بان
يجعل الفعل منسوبا الى الامر دون الفاعل لا في اهداره مطلقا كالامر مني وهو بان صدر من
له الولاية استقام نقل الجنابة به اي بالامر من الفاعل الى الامر من امر عبد او اجير بان
يخفى بزيادة فناء وهو السجادة امام البيت وذكر موضع اشكال قد خفي على الناس انه حتى الامر
او حتى الممنوع فخر في حق فيه انسان فمات فان ضار ما يعطى في تلف به اي بالخلف على الامر دون المباشرة
لغيره مساعاة العبد فظاهر لما قلنا في الولاية امر عبد في امره واداءه الاجير الحر اذا لم يمتنع
ملكه او لا ليقتر في جوب الضمان على المباشرة باشر في امره صاحب الدار عنه وانما يصح امر
فيما لا ان يفعله بنفسه فصار وجوده كعدمه وفي الاستحسان لا يضمن لانه المستاجر مغرور من
جهته حيث لم يعلم اذ في الموضوع غير ملكه والموضع موضع خفاء لانه قد يشكرك عليه ذلك لانه
لما كان مستغفرا به انتفاع الملاك اشتبه عليه انه ملكه فله في الضرر والخروج ونقل فوله
اليه وكان حقه من نفسه بخلاف بالوامر بالخلف في موضع يشكرك على اهدائه طريق المسلمين بان يكون
في حادة الطريق ووسطه دون فناء حيث بطل الامر واقتصر الجنابة على المباشرة لانه
حائز الخفية الشارع وامر غير معتبر شرعا لانه لا حق له في الخفية هذا الموضوع ولا غير اذا لم
خفاء لانه ليس بمفكر الا هو فهو مغتر لا مغرور فيجب الضمان عليه وان كان عبدا ساء خفيه كذا الاستحسان
لما ان يفديه العبيد وكذا امر قتل عبد غيره باذن مولاه انتقل نفس المقتل الى المولى حتى الحكم

على الطوع

كان القتل باشره المولى بنفسه فلا يحجب عليه فان ولا تعاصر ان الامر قد صرح وهو موضع شبهة لان
ملكه فيصير امره باشره فيها لا يصح الامر بغيره شاة فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط الترتيب والفتان
دون الاثم اذ لم يكن تبديلا النسبة لحق الاثم لانه جنائية علم دينه بخلاف ما لو قتل حرا بامر حرا
حيث يقتصر الفعل على المباشرة ولا منتقل الي الامر لان هذا الامر لم يصح لعدم العلية على قتل الحرة
وهو ليس موضع خفاء اذ كل ان يعلم انه ليس لاحد ولا لاية على قتل الاخر ظاهرا فلا يصح شبهة في سقوط
العقاص او الفتان وهو ان اذ لم يكن الامر سلطانا فان كان سلطانا كان امره كالakraه اذ كان
على نفسه وقد مر حكم الاكراه واشتوا الاكراه القاصر كالakraه بالحبس او الضرب في تقوية الرضا دون تبديل
النسبة فيفسد بالakraه مطلقا كاملا او قاصرا ما احتمل الفسخ كالبيع والاجابة وتوقف على الرضا
لان الاكراه لا يمنع انعقاد اصل الترتيب لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع انعقاد لغوات الرضا
الذي هو شرط النفاذ فتنعقد فاسدا وبزوال الفساد ببرد بعد زوال الاكراه صرحا ودلالة لان الرضا
قد تم والفساد كان لمعنه غيره وقد زال بخلاف التفوات التي لا تحتمل الفسخ ولا يعتد بها الرضا
كالطلاق والعتاق حيث يفهم من المكره كاستغفار الطابع ولا يصح اقرار المكره كلها سواء اقر
بما يحتمل الفسخ او لم يحتمل حتى لو اكره على ان يقترب بالاعتناق والطلاق او بالبيع والاجابة كان الاقرار
باطلا لان صحة الاقرار يرتفع بغير قيام المخبر وقد قامت لانه عدمه اير عدم المخبر لان قيام السيد
على اسسه دليل على انه اقترع خوفا على نفسه فلم يصح دليل على صدقه وحاصله ان المخبر نفسه يحتمل
للتصرف والكذب وانما يترجح جانب الصدق اذا اقر طابعيا والakraه بعدم الطوع وهذا الاقرار حاله
الاكراه بخلاف اقرار السكران حيث يصح اقرار السكران دون المكره لان السكران لم يجز له ان كان
السكران محرم بكونه معصية فلا يصح للتخفيف له بجعل السكر دليل عدمه اير عدم المخبر بل بجعل دليل
رجوعه لان السكران لا يكد ثبته على شئ خله فارتداد السكران حيث بجعل السكر دليل عدمه لا دليل
رجوعه حتى اذا ارتد السكران لا تبين امراته لان الارتداد يعتد بخبر تبديل الاعتقاد وقد وقع السكر
فيه اذا السكران رقب لا يعتد بما يقوله فلا تثبت الارتداد بالشك اذا الايمان كان ثابتا بغيره فلا يرد
الا بيقين مثله بخلاف الاقلد بساير الاشياء فانه يعتد بالعجان وقد وجدت في ترتيب عليها الاحكام
ولا يبطل بالشك قالوا اذا اتصل الاكراه الي قوله وكذا قولنا اقول واذا اتصل الاكراه بقبول المال
في الخلع بان اكرهت المرأة على ان يقبل فزوجها الخلع على الف فجلت بفتح الطلاق ولا يحج المال عليها
لان التزام المال بعقد الرضا والakraه بعدم الرضا سبب الحكم جميعا والمال منع عدم الرضا
وكان المال المذكور مقابلة الطلاق فوقع بغيره ان اذ وقع الطلاق لا يتوقف على وجود المال للقبول

سواء كان مطلقا

على نفس القبول بآتي طريقا وقد وجد القبول اذا الاكراه لا بعده كطلاق الصغير على ما قاله
لو طلق انسان امراته الصغير على ما لا يتوقف الطلاق على قبولها لا على وجود القبول او وجوده فاذا
اقبلت وقع الطلاق يلزم عليها المال وانما تعرض لجانب قبول المرأة المال لان الرجل اكره على خلع امراته
على الف وقد دخل بها وهي غير مكرهة بفتح الخلع لانه فرجاً بغير طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال
لازم عليها لانها التزمته وهو طابع بارز لسلطة الفسخ لانه احتج الى الزرع من الاكراه والحق في الخلع
على مذهبنا بخسفه من انما دعاه من قبلها حيث اتفقوا ان الفسخ لا يفسد الطلاق غير المال وجودا
وعدا بما لا خلاف حتى قال لا يقع الطلاق ولا يحج المال وقال لا يقع وبجانب الاكراه يفسد المال الطلاق
فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله خلاف الفسخ لانه يمنع الرضا بالحكم دون السبب فان الرضا بالسبب
ثابت فيه وان لم يكن الرضا بالسبب ثابتا فكان كشرط الخيار من حيث انه يمنع الرضا بالحكم دون السبب ما مر
في الفرق وهو ان لا اتفاقا ثم نظر الامام في التزام المال وجانبها فقال لما كان السبب حاصلا صح
التزام المال مع الفسخ وتوقف الطلاق على تمام رضاها فاذا رضيت بالحكم وقع الطلاق ولزم المال كافي
شرط الخيار وجانبها فانه لو خالف على ما علمنا بالخيار وتوقف الطلاق على قبولها فكذلك هذا وانما
الاكراه فيعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار في السبب الحكم لوجود الاختيار فيهما ثم القبول
فيقع الطلاق ولعدم الرضا بالحكم لا يحج المال فكان المال يذكر اصره والطلاق لا يتوقف عليه فافتقرا
عنده بهذا وهما نظرا الى جانب الطلاق فالا ان الدائر على الحكم دون السبب كالفرض والاختيار
لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصله لانه لم يوثق احد الحكين وهو الطلاق بالمنع حتى لا يتوقف وقوع الطلاق
على الاختيار فلا يوثق الحكم الاخر وهو لزوم المال لانه تابع للطلاق فيلزم حسب لزومه فلم يعلم فيه الفسخ
وسرط الخيار والدائر على السبب كالakraه يوثق منه المادون الطلاق والدائر على السبب بمنع صحة الاجابة
تو ابيح فكذا اذا الخلع والدائر على الحكم لا يمنع صحة الاجابة في البيع فلا يمنع الخلع ايضا غير ان الدائر
على الحكم لا يمنع صحة الاجابة في البيع فلا يمنع الخلع ايضا غير ان الدائر على الحكم لا يمنع البيع المنزوم
وفي الخلع لا يمنع اذ المقصود ههنا الطلاق والمال تابع فلهذا بيان الفرق بينهما على قولها
قوله واذا اتصل الاكراه الكامل الى المحل كما يصح ان يكون الفاعل فيلزم له الخلع مثل ان كان الفسخ والمال
ينسب الى الفاعل هذا النوع الى المكره دون المباشرة فانه اخذ وضرب عليه وتلفه ولزمه حكمه اير حكم
هذا الفعل ويخرج المباشرة من الوسط حتى وجب النكاح المكره الامر والعدو الدونة على ما قلناه
في الخلع دون المباشرة وعاقلة وذكر لان الاكراه الكامل يفسد اختيار المباشرة لان الانسان بموجب

حياة فلما هددت بما يجب تلوه نفسه ولم يخلص الا اقدام على الفعل وان كان حراما كان مضطرا اليه مجبولا عليه
 طبعيا فيفسد اختياره واختيار المكره صحيح فينتعارضان والفا سدة معارضة للصحيح كالحدم فوجب
 ترجيح صحيحه على الفاسد فنسب الفعل الى المكره وهو الامر باقتدار فساد المكره وهو المباشر لمنزلة عدله
 الاختيار الى المكره بمنزلة سيفيه يتعلمه فانتله في النفس والمال فيضاد الفعل اليه دون الالة
 فيما يختار فكدون الالة ارفيا حتم ان يكون الالة اما فيما لا حتمه اي الفعل الذي لا حتمه كون المباشر الالة
 لا مستقيم نسبه اى نسبه ذكر الفعل الى المكره والامر الذي حمله عليه فلا يقع المعارضة من الاختيار
 الصحيح والفا سدة استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد هنا حتى ترجح عليه فبقي
 الفعل منصوبا الي الاختيار الفاسد لانه صالح له عند عدم ما يعارضه من الاختيار الصحيح لان هذا
 القدر من الاختيار وان كان فاسدا صالحا للمخاطب فيصير ايضا حكمة اليه وذكر ان الفعل الذي لا يصلح
 فيه المباشر الالة مثل الاكل والوطي والاقوال كلها سواء كانت مما حتمت النفس او لافاته لا تصور ان ياكل
 الانسان بغير عيش او يتكلم بلسان غيره او يجمع بالة غير فيقتصر على المباشر قوله ولا ذكر مثل
 ما ذكرنا ان الاله اذا اتصل بالماء فيقتصر على المباشر كذا اذا اتصل بالماء فيقتصر على المباشر الاله
 او الخبائية غير المحل الذي يلاقيه الاله في صورة فلو جعل المكره الالة لغيره فيلزم منه تبدل محل الخبائية
 فيقتصر على المباشر ايضا وان كان بالنظر الى نفس الفعل يمكن جعل الالة وهذا مثل اكره المحرم مما يقتل الصيد
 ان ذلك يقتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان ملك جعل الالة وهذا استحسان وفي القياس
 لا شيء عليه ولا امران كان صلا لا امت الامر فلهذا لو مباشر القتل بنفسه لم يلزمه شيء فلو الوالد
 عليه غيره وامر المامور فلهذا صار الالة للامر فتعذر منه الفعل كذا الاكره على قتل المتهم وجبه
 الاستحسان ان قتل الصيد منه جنابة على احرام نفسه لان المكره اما حمله على القتل لكونه جنابة على احرام
 نفس المكره دون الامر وهو اي المكره المباشر ذكر ان ان جنبي على احرام نفسه لا يعلم الالة لغيره اذ لا
 يمكن الامر ان جنبي على احرام الغرض بنفسه فكذا لا يمكنه بالاكراه فيقتصر على المباشر ولو جعل الامر المباشر الاله
 لتبدل محل الخبائية اذ محل الخبائية يصير حسنة احرام المكره وهو الامر لو كان محرما دون احرام المباشر
 وفيه اية جعل الاله امر حلالا للمكره لانه اما اكرهه على ايقاع الفعل في محل هو احرام المباشر فلو
 ذكر الفعل في محل اخر وهو احرام الامر يصير مخالفا لتبدل المحل ويلزم منه بطلان الاكره لان الفعل
 الواقع في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن محل الاكره واقعا بطريق الاختيار حسنة فيقتل الاكره
 لاحالة ويلزم من بطلان الاكره عود الفعل الى المحل الاول وهو احرام المباشر لان سبب القتل الاكره وقد

المحل اي محل ص

اي في الجنابة

بطل جوار انشغال عنه الى احرام المكره وهو باطل الا انه اشتغال بما لا يفيد فقلنا بانه يقتصر الفعل
 على المباشر ابتداء قطعا للمسافة كميل يلزم المخدور المذكور في قوله وكذا قلنا ان قوله الذي يقع
 به ختم الكتاب اقول وكذا لو كان اجل ان محل الجنابة اذا تبدل بمحله الالة يقتصر الفعل على المباشر
 قلنا كذا اذ في بعض النسخ كذا لو كان دون الاله لم يركلنا في المسئلة الاولى ان الفعل يقتصر على المباشر
 ليلا يتبدل محل الجنابة كذا قلنا في المكره على السمع والتسليم ان باع مكرها وسلم مكرها ايضا يقتصر
 عليه اي على المكره وهو المباشر ولم يتغير الامر لان التسليم يقر في مكره نفسه بلا انتقام لانه
 اكرهه على تسليم المبيع وهو مقيم للمبيع ولو كان التسليم فيه باقتدار العقد على ما عرف
 وهو اي المكره وهو المباشر فذكر ان في ذلك التصرف في بيع مكره نفسه بالانتقام لا يصح الاله لغيره
 فيقتصر عليه ولو جعل المكره وهو المباشر الاله لغيره لكان التسليم في بيع مكره نفسه بالانتقام لا يصح الاله لغيره
 في اقتصا لا في المبيع ولتبدل في الفعل لان البيع حسنة يصير غصبا واذا كان كذا ذكره كذا جعله
 الالة فبقي التسليم مقتصر على المباشر فيجعله المكره لا يتغير خلافا لغيره لانه حتى في ذلك اعتاقه
 وتدبره عندنا كنه فاسد ولو سلم طايحا مكرها لم يملك المشتري مكرها با اتفاق لانه
 حسنة تصيكا به اجاز البيع بخلاف ما لو اكره على الهبة فوجب مكرها وسلم طايحا حيث لا يجعل له
 اجازة للهبة لان الاكره على الهبة لا يتم برونه ووجه قوله في قوله لا يملك المشتري مكرها با اتفاق لانه
 حكما بالعقد لا يبيع مع الاكره باعتبار المباشر لا يصح الاله لغيره في العقد اذ الانسان لا يتكلم
 بلسان غير فيبقى مقتصر عليه فاما التسليم فانه حتى يصير منه الاله لغيره فيقتل الاله وهذا
 ليضمن وصار كانه ستم بنفسه الى المشتري مال المباشر فلا يقع به المكره وينتقض جميع تقرقات قلنا
 ان هذا البيع منعقد بالاتفاق ولو كان طايحا او سلم طايحا فلهذا منعقد بصفة
 الفساد لغوات شرطه وهو الرضا والبيع الفاسد يوجب المكره بالتبطل وجوبا كذا ذكره في ان
 التسليم امر حتى يصير الاله فيه فقدمت وهو انه لو جعل الاله فيه يلزم تبدل المحل وتبدلات
 الفعل فلم يمكن جعل الاله ولا يقال ان لم يمكن نسبه اليه اى نسبه التسليم الى الامر من حيث انه تمام
 البيع باختياره لا يصح الاله فيه لما ذكرتم من التبدل لم لا ينسب التسليم اليه اى الى الامر الذي اكرهه
 من حيث هو غصبا لانه يصح الاله فيما لا نقول قد نسبنا التسليم اليه اى الى الامر من وجه وهو جهة
 كونه غصبا حتى كان بملكه وهو المباشر تضمن المكره الامر لو تلف المبيع في المشتري فالحاصل
 ان التسليم يتم ببيع المباشر من وجه مدفوت ليد من وجه فبطلنا مقتصر على المباشر ونحشا انه تمام العقد

اكره على البيع ليس كالتسليم
 خلاف الاكره على الهبة فانه اكره
 على التسليم

لانه لا يصلح له فيه غيره ونسبنا الى الامر حيث انه معقولات لانه يصلح له فيه فجعلنا غصبا
مزوجا وزوجا فيرجع عليه الظاهر حيث كونه غصبا ونسبنا تصرفا في تصرفه كونه متما
لا غصبا قوله اذا ثبت ان نقل الفعل من المبتدأ الى المكملة ونسبته اليه امر حكلي لا حقيقي استقام
ذكر ان الانتقال فيما يحقق وجوده من المكملة لا فيما يحس وجوده منه فحق شرط النسبة الى المكملة ان
يتصور ذلك الفعل عند اذلوله كغير وجوده منه لا يستقيم نسبته اليه اطلاقا والوجود وجوده منه كانت
النسبة اليه حقيقة لا حكمية وقربتنا انه حكمية فقلنا بنا عليه ان المكملة على الاعتقاد بما فيه
الحال هو المتكلم ان المباشرة للعنق حتى تقتصر على عتاق عليه كقولنا له اذا المتكلم بما يوجب
العتاق لا يتصور الاصل انه ليس بما ذكر ولا عتاق فيما لا يملكه ان ادم ولا يمكن نسبة الاعتقاد الى
الامر لانه لا يتصور كون المباشرة لانه من الاقوال ومعنى الاتفاق الحاصل بالاعتقاد يمكن نقله
اليه لانه لا خلاف في فعل حسي يمكن جعله الة فيه وقد انفصل عن الاعتقاد في الجملة
كاعتقاد الصبي والمجنون تحت النقل الى المكملة باصل الاتفاق لتقويع المكملة ابتداء فلذلك يرجع
المالك على الامر بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان صفات الاتفاق لا تختلف باليسار والاعسار
فالخاص ان الاتفاق تصرف في قول كونه اتفاق معني في المعنى الا وهو القول لا يتصور جعل الة
فيقتصر الاتفاق عليه ويكون الة وفي المحل الثاني وهو الاتفاق يتصور جعل الة فيقتصر الامر
وستقل الاتفاق اليه قوله هذا اي ما ذكرنا من الاحكام المفصلة في الاكراه هو عندنا وقال ان افصح
التصرفات التي قولية كالطلاق والعتاق والبعض ونحوها او فعلية كالقتل والاتلاف والاكل
والوطي ونحوها من الاكراه ان يكون غير حق او محقق فان كان غير حق فجميع تصرفات المكملة اذا
كانت قولية لمعول لا ترتب عليه حكم لان صحة القول لا تكون بالقصد ولا اختيار ليكون اي القول باعتبار
القصد ترجمة علمية الصياغة اللسان انما يعتبر باعتبار كونه دليل على ما في الجنان فينبطل القول
عنده عدمه لانه عند عدم القصد والاختيار ولا يصح كلامه انما يصح كلامه انما يصح كلامه انما يصح كلامه
المجنون لعدم القصد الصبي وفوق ان صحة الكلام باعتبار وقوعه ترجمة علمية القلب والاكراه دليل
على انه متكلم لرفع الشرع نفسه لا اظهار ما في قلبه فلا يبنى عليه الاحكام وكذا انقراض الفعلية
اذا كان الاكراه غير حق لانه لا يراى الاكراه لما خالف الشرع عزرا في الاقدام على الفعل كان مبطلا للحكم
عن المكملة اطلاقا وان كان الاكراه حتى يصح تصرفات المكملة ولهذا قال انما يصح تصرفات المكملة الحزى
على الاسلام فاسلم يصح اسلامه لانه كره حتى يحل في الواكراه الذي على الاسلام فاسلم حيث لا يصح

لانه كراه باطل لانا امرنا بعدم التعرض لم ولو الواكراه القاضى المدينون المستغنى عن اقرار الدين بنسبته
لقصد دينه حتى السبع وكذا الواكراه القاضى المولى الذي حلف بان لا يقرب امراته او يبيع اشهر على الخلافة
بعد مقرر الالباء وهو امرها بشرط صريح طلاقه لانه كره حتى وهذا لانه اذا كان محققا امر الشرع به فيكون مطلوبا
شرعا فحكم بغيره اذا الشرع لا يامر بها الا يصح وانما اذا كان غير حق فهو حرام شرعا فلا يصح ولا ترتب
عليه الاحكام والاكراه بالحسب مثل الاكراه بالقتل عند ابن عذالك فمن حمله لا يبطال القول والفعل
المكملة اذا الاكراه بالحسب وعدم الرضا وينفذ الاختيار فيلحق بالاكراه بالقتل محققا لعمدة حقوقه
ودفع الضرر عنه واذا وقع الاكراه عن الفعل فاذا اتم الاكراه بطلان مقتضى حكم الفعل عن الفعل سوا
امكن نسبته الى المكملة او لم يمكن ونظاما من تمام الاكراه عنده بان جعل الاكراه عندا يبيع له ان المباشرة
المكملة الفعل شرعا سواء كان الاكراه بالقتل او بالحسب الدائم حتى لو اكره بالاكراه التام علم انه في مال الغير
او شرب الخمر والافطار في رمضان او احكاما كالكفر فانه يبيع الفعل عنه لكنه لا يحل عليه اجابة كانه
الكفر بالاكراه التام ويجوز غيرها ولا باح القتل والزنا بالاكراه عندنا ولما جاز بثبوت الاباحة شرعا
دليله علم تمام الاكراه لان ثبوت الاباحة يدل على كونه معذورا حتى انه كالمضطر فاذا ثبتت الاباحة شرعا
في حال الاكراه دل على ان الاضطراب قد تحقق فكان تاما كونه مضطرا لا كونه ينسب الفعل الى المكملة وهو الامر
بان يجعل المباشرة الة له نسب اليه والة فينبطل اطلاقه لا ينسب الفعل الى المكملة وهو الامر الى اطلاقه الى
المباشرة والامر ولهذا الة فلا جلا لانه انه امكن ان ينسب المكملة نسب اليه والة فينبطل اطلاقه
قال الشافعي رحمه الله اذا اكره على اقل مال العجز او قتل صيد الحرم والجنابة على الاطرام فلقبان والجزا
على المكملة وهو الامر لان المباشرة الة له نسب الفعل الة لانه الاكراه وقد ثبت ان المباشرة قد اجمعت له
الاقدام على الفعل والتام بثبوت الاباحة عند كل امر ولو اكره على الزنا والقتل فخذ الزنا والقصاص
على ما فعل لانه لم يتم الاكراه اذ تمامه بثبوت الاباحة والزنا والقتل لا يباح بالاكراه فلا يكون تاما
قله يمكن جعل الة للامر مقتصر على المباشرة وهذا لا ينافي والاتفاق والوصار الى الخبز والخبز
ولم يات به وانما يجبل القصاص على المكملة الامر ايضا عندنا بالتسبب اذا التسبب ان تعين
للقتل صار من رتبة المباشرة عندنا عرفا واصله ولكن نحن قد ذكرنا فيما سبق ان الاكراه لا يوجد
الاختيار لكنه ينشئ به الرضا ملجيا كان او غير او يفسد به الاختيار اذ كان ملجيا الى اخر ما قد رآنا
وقوله لما لم يجز الاكراه عندنا الاختيار وانما يوجب فساده وفوات الرضا لا يكون له اثر في اقرار
المتصرفات العقلية والفعلية فوجب ترتيب الاحكام على هذا الامر باصلا قال والذي يوجب ختم الكتاب
بما حروف المعاني الى قوله

لأن الترتيب المتكلم لا يرد في هذا اللفظ نطقا عند الشرط كالوكرر الشرط بل في مرات
 مع غير المدخول بها بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار
 فانت طالق او اخر الشرط امرا او قال ان دخلت فانت طالق تطلقته ونصفا فانها تطلق
 بلثا وفي الاخير شقين بالمدخل ولا يلزم ما اذا انجز غير المدخول بها فقال انت طالق وطلقت طالق
 فانها تطلق واحدة لا بلثا خلافا لحدسهم لعمد وبعض المالكية والليثيان سعد وربيعة
 وان لم يلد لان ازمته الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه فترى بعد الشرط الاثر ان
 لو ارسل فقال انت طالق ولعن لا بد شقين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجدا الشرط طلقا
 كذا في الاسرار وقرن الامام بمنزلة الكتاب وما استشهد به وهو ما لو كرر الشرط بانه اذا
 تكرر الشرط متعلقا بالشرط بلا واسطة العطف فينزل جميعا وكذا اذا اخرج الشرط لان
 اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير قوله واول الكلام هو هنا تنجز لولا وجود الشرط
 آخره وجدا لمغير وهو الشرط فينتوقف عليه متعلقا بالشرط بلا واسطة فذلك الشرط فيقتض
 جميعا وكذا قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطلقته ونصفا لانه لم يوجد في اللغة لفظ يدل
 عليه او جزء منه فكان الواو مع النصف كاسم واحد منزلة احد عشر وعشر لان الشرط انما لو تنجز بهذا
 اللفظ فقال انت طالق تطلقه ونصفا يقع شقان كالوقوع ان طالق اصد وعشرين
 وطلقة يقع المثلث جله ولم يقع الواو اولا ثم العشر ونيل قوله لا قاله زفر رحمه الله
 فلذا ههنا فاسق طالق طالق وطالبه كلاما صليفا ولم يقرر دليل يجعله كلاما وهذا
 لانا وجدنا في اللغة ما يغيره عن الاثنيتين بعبان او جزء منه وهو شقان او ثلث وكذا قوله
 لا بد شقين لان هذه الكلمة لا تستدرك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول
 فاذا افتضت الاتحاق بالاول صير جملة كالوقوع ومعها اخر وقال القاضى البزيع في
 الاسلام رحمة الله عليه الى ترجيح قولها بان المعلق ليس بطلقة في الحال فلا يقيد وصفه بالثبوت
 في الحال اذا وصفه لا سبق الموصوف وكانت العبارة الخالة الوقوع فان وجدنا ما يوجب تفرق
 الزمته الوقوع لكلمة ثم او سبق وصفه بعد الوقوع نحو كلمة بعد ثبوت الترتيب يصير كلمة
 ثم او بعد ذكر الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بعد الوصف فيساق الواو فلا
 يوجب كذا وكذا ازمته التوليد لا يكون صفيا لما يقع زمان الشرط قبله فاعتبار تفرقا
 واجتماعا في حق الواقع وقال عشرين لاية ما قال ابو حنيفة في قوله عن اقرب الى الزماتة جفت

اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط كذا اللفظ لم يصير طلاقا اذا المعلق عند الشرط
 عنده فاذا كان من ضرور العطف افاق هذه الواو اسطة ذرا فعند وجود الشرط يصير كذا
 وقوعا ومن ضرور تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحد لا يفتين لا الوجوه كذا لو تنجز فقال
 انت طالق وطلقت طالق في قوله قول المولى اعنتت هن وهن انها بطلت كذا الثانية
 الى اخر هذا الرد زعم من يستدل بهذه المسئلة على ان الواو المترتبة عنهما انما هي المسئلة التي
 تعدها على انها المتتارئة عندهم وهو جواب عن النقص الوارد على قوله ان الواو ملحق بالجمع
 دون الترتيب المحبة تقرس ان يقال لو زوجت فصولي امتين بوضاها بغير اذن موافق اخر
 او عقد من فالكلام موقوف على اجازته فان اعنتت معا صحت نكاحها لعدم تحقق الجمعي من الزوج
 والامة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط احقه بالاعتناق ولو اعنتت بأكملين منفصلين
 بان قال اعنتت هن ثم قال للاخر بعد زمان اعنتت هن بطلت كذا الثانية لما سياتي ولو
 اعنتت بمحرف العطف قال اعنتت هن وهن وفي مسألة الكتاب المقصود باليراد بطل
 نكاح الثانية ايضا فمن دالة على الواو وجوبه للترتيب هكذا وضع المسئلة ستس لامة وفخر الكلام
 وضع هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
 قيد الحاجة اليه وما تقدم من التقيد به لا بد ان يقبل النكاح بقولي اخر من قبل الزوج اذا يجوز
 ان ينوي الفصولي في النكاح ولو زوج الفصولي اختين عقدت ولهن بطلت نكاحها ولا سعد لهن
 ولو زوجهما عقدتين فاجازها الزوج معا بان قال اجزى نكاحها بطلت جميعا وان اجازها بأكملين
 منفصلين بان قال اجزى نكاح هن ثم قال بعد اجزى نكاح هن بطلت كذا الثانية وان اجازها
 محرف العطف بان قال اجزى نكاح هن ثم قال بعده اجزى نكاح هن بطلت كذا الثانية وان
 اجازها محرف العطف جميعا وهو مسألة الكتاب المقصود باليراد ففهم دالة على ان الواو
 للفرق ان يقرر الحواشي انه لم يبطل نكاح الثانية في مسألة الامتنين بمقتضى الواو وانما بطلت
 على اصد اخر وهو ان الجواز اعطى بعضا على بعض ولم يكن في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف
 اول الكلام على اخره وفي مسألة الامتنين لم يرد في اخره ما يغير اوله لان اعتناق الثانية قبل الاولى
 محله للنكاح لعدم جواز نكاح الامة على الحرة فبطلت نكاحها ولا يتوقف اذ الامة لا تسبق محله للنكاح
 في مقابلة الحرة حال التوقف والى ذلك الزوج امة نكاحا موقفا وتزوج حرة نكاحا نافذا
 او موقفا بطلت نكاح الامة مطلقا وذلك لان حال التوقف حال انقضاء الامة الى الحرة والنكاح الموقوف

ايضا

في غير اعتناق الواو في النكاح كذا في
 توقف اول الكلام فمقتضى الواو انما هو
 الحكم مقتضى الثانية

معتبر ما ابتدأ النكاح لانه غير لازم وكان في حق يلزم حكم منزلة غير المنفعة والامة ليست محل
لا ابتدأ النكاح منقصة الى المنة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفراغ من
التكلم بعقدها ثم لم يصح التدارك باعتقادها لغوات المحل في حق التوقف عليه وانما قد يقول
في حق التوقف لان بطلان المدة في حق لا يخرج حتى لو تزوجها بعد ذلك صح لانها قد صارت حرة بخلاف
مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله بتوقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء
واخر الكلام ههنا يغير اوله لان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى فتوقف الاول عليه فصار
كالجميع بكلمة واحدة فلهذا بطلان واستدراكه بقوله لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا انصدم
اخره سلب عنه الجواز فثبت ان الترتيب في الاولى والمقارنة في الثانية ثابتان بدليل اخر لا يحقضي
الواو وذكر بعض المشايخ انه لا فرق بين المسلمين والمناخلف الجواب فيها لا اختلاف في الوصف فانه
في مسئلة الامتنين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة كاملة فاذا اعطيت جملة كاملة
لا يوجب المشاركة فلا تتوقف اول الكلام على اخره كما عرف في قوله زينة طالق ثلثا وعمه طالق وقال
في مسئلة الاختين اجزت هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركته الاول ضرورة حتى قال ههنا
واجزت هذه بجبان ربك نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتنين هذه حرة وهذه لم يبق نكاح الثانية
كما لو اعتقها بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسلمين والفرق
بيننا فان تدخل الواو على جملة كاملة قوله وقد استعار الواو او قد تدخل الواو على جملة كاملة
بخبرها معطوفة على جملة كاملة فلهذا يجب مثل هذا العطف المشاكلة في الخبر كقوله تقدر او ليكره
الفاسقون في قصة القذف فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب هذا العطف المشاركة فيما لم يجهل ان
المذكورتان وهو قوله فاجلدوه ولا تقبلوا منهم شهادة ابداء وهو الشرط الذي تضمنه قوله فاعل
والذين يرمون المحصنات لان قوله ولا تقبلوا منهم شهادة استثنائية مثل فاجلدوا وانما الخطاب بها الاية
وقوله او ليكره اجبارية وليس الاية مخاطبة بها فلهذا لا يشارك في الجزاء قائم فلا يقبل او دليل
المشاركة قائم في او ليكره فطفعا الاو على الجزاء الاخر وشرة هذا قدمته فضلا للاستثناء وفي
ان الاستثناء اللاحق به مختص به غير راجع الى ما تقدم في حق المحرور في القذف غير مقبول الشهادة بعده
التوبة كان قبلها والقوله نقل فان يشاء الله يختم على قلبه ويحسم الله الباطل فان قوله الختم عليه
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط فلا يوجب المشاكلة اذ لو دخلت تحت الشرط كان ختم القلب
ومحو الباطل معطين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ومحو الباطل

الاستثناء

فعرنا انه خارج عن الشرط وسقوط الواو في ملح الخط واللفظ ليس بالخير بل بشرط سقوط لفظ
الساكنين وهو الواو وهما في الجملة وسقوطه حقا ابتداء لفظ مثل سقوطه في قوله ويدع
وقوله سنده الزبانية ولهذا لا وقف يعقوب عليه بالواو نظر الى اصله وان وقف غم ملاه ولو
اتباع الخط المصحف والدليل على انه ابتدأ اعادة الفاعل وهو لفظ الجملة لانه اذا كان نكرة اقبل
ومحو الباطل واختلف في ختم القلب فقول هو الصواب ان شاء الله ختم على قلبه فلا تجد مسئلة الاستثناء
بهم وتكذبهم وقيل هو الاشارة الى ان شاء الله ينسك ما اوحى اليك فلا تبليغ اليهم فلا يستمعون
بك ولا يكذبوك وقيل هو عدم التعميم ان يشاء الله ختم على قلبه فلا يفهم الحق من الباطل فاعلم بالادلة
الذكر بذكره احسانه وما اكرمه بانواع الكرامات لشكره به ويرحمه على وليه بساخرته على قلبه وما
ينزل بهم من انواع العذاب ويهمل الله الباطل ان يظهر اهل الحق على اهل الباطل وينصهرهم عليهم حتى يصروا
غالبين فظهر عليهم وقيل تحت الحق بالحق والبراهين حتى يعرف كل اهل الحق الباطل بالحق التي اقامها اذا
تأمل فيها حتى اتأمل ومح المح الباطل بالحق والبراهين بكلماته التي يحكيها في شرح التاويل وكيف يتعلم
والراستخون في العلم يقولون فانه جملة تامة غير داخل تحت قوله وما بعد تاويله لا الله وهذا على تقدير
الوقت بما قبله الا انه فاصحا بقدر الرصد فهو داخل تحت الاستثناء كما عرف في المشتبه من ذهب
السلف والخلف كذا في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية مطلق واحدة لا تحتاج جملة تامة
فلا يشارك الاولى في خبرها وهذا لان الزكاة في الجزاء ثابتة ضرورة افتقار الكلام الثاني الى الاول
لعدم افاوته بدونه لا يوجب العطف فاذا كان الثاني مقيدا للثاني فلهذا لا يشارك في الاشتراك وهو الافتقار
ولهذا لا يشارك ان يثبت الزكاة للثاني لان المقيدة السابقة تشارك الاولى فيها فتمت به الاولى بعينه
اي بعينها لا بسبقه ومثلهما تم فلا يجعل كانه عيلا مرة اخرى اذا اضار بالاختلاف الاصل لما يصاد
اليه للمضروحة وقد ارتفعت ههنا بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به بالاولى فلا يصاد الى الاعلى
وهو الاضار اذا ثبتت بالضرورة متقدرا بقدرها الا اذا تعدت اثبات الشركة بان يمتنع ان يكون
ما تم به بالاولى متحدا بينها فحذف نصا الى تقدير مثله حتى قلنا في قوله ان دخلت الدراهم فانت
طالق وطالق وطالق سعلق الطلقات الثلثة بتعين ذلك الشرط وليس كذلك الشرط ولا يقتضي
العطف الاستعداد بالشرط كانه عيلا للثاني والثالث لما ذكرنا اذ المعصوم وهو الافادة
محصل معلومة بذكر الشرط بعينه فلا يصاد الى الاضار فلا يقع الثلث عند ان حسمه من ثلثه
ههنا محتمل في السكر اذ فانه يمكن ان يتجر الاجزى المدكورة بشرط متحد فلا يعد مثله لان عدم وجوده

الطام

الطام

المتكررة

المتكررة

ومحرم ختمه وفادته فيظهر ايضا فيما اذا قل كل طلق بطلا فكنان طلق ثم قال لما ان دخلت
الدار فانت طالق وطلاق كان يمينا واصلة حتى لا يقع الا طلقه والاصل ولو كان الشرط كالمعاد
لوقعت طلقا وان كان غير مدخول بها فلا خلاف وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار
وان دخلت هذه الدار الاخرى سخلق به دخول الدار الثانية تكرر الطلق لان طلقه اخرج من قوله
الوارس لا يطلق الا واصلة فلو اقتضى العطف لطلقت فتنين ولا يلزم علم ما ذكرنا في قوله طلقا
وهذه لا تثبت في الشرط في جباله والى وجعل كالمعاد حتى طلقت الثانية وثبتت في الشرط في جباله
لطلقت في هذه فتنين لا تقسم السلت عليها كما لو قال لفلان فله في الف ولعله ان جعل الف
منقسما عليها تحقيقا للشرط ولا نجعل كالمعاد في تكررها الف لاننا نقول بعد اثبات الشرط
ههنا لان في تخصيص الزوج على السلت اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة العلفية وسد
باب القدر اذ بالكلية وبالاقتسام لا يحصل ذلك المقصود فنجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولا نه
بالاقتسام فيقوت موجب الكلام اصلا اذ لا دلالة للسلت على الارجح بوجه فاما اثبات المثل
فاكثر ان يخص فيضاد اليه عند التجزؤ وقوله وانما يصار اليه ان الاستعداد بالخبرة التي
في قوله جاني زيد وعرفه قوله انت طالق ولا نه ضرورة اذ لا تصور اشتراك اثنين في محرم واحد
واشتراك امرأتين في طلاق واحد فصار الاستعداد واعادة الخبر ضرورة في الايصار اليه الا
ضرورة وهو امتناع الاتحاد والاشتراك فيما تم به الاول اصليا قال وقد مستعد الوالد الحال
القول واما الفارق وقد سبب راد الوالد للحال والاشتراك في المحرم على الجموع ان الحال يكون
صفة في الحقيقة بجامع ذالحال فينبسب معنى الوالد لكونه محققا للجموع ومنه قوله فلو حتى اذا
جاءها وفتحت ابوابها اياها اذا جاءها والحال ان ابواب الجنة مفتوحة قبل ابواب جهنم لا يفتح الا
عند دخول اهلها فيها واسما ابواب الجنة فمقدم فتحها بدليل قوله جنان عند ففتحها
ابواب فلها حتى بالو او كان قبل اذا جاءها وقد فتحت ابوابها وذلك لانه في بيان الانعام
لاهل الاكلام واللاتيق بالكرم ان يكون ابواب ارضيافته التي مظنة التعظيم مفتوحة حال
وصوال الضيوف اكرامهم وتأخير فتح باب العذاب ايضا ليق بالكرم فلذا حتى بالو او وجوب اذا
مخروفي قدس اذا جاءها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت في قوله فادخلوها خالدين فظنوها
والوالمسنى والمأظف لانه في صفة ثواب اهل الجنة قد رخصه على انه شئ لا يحيط به الوصف والاصول
في الحال ان لا يدخلها الوالد او الموجب لدخول الربط والتعلق بين امرين فاذا حصل الربط بشئ اخر

الاعادة
حيث
يكون

في حال

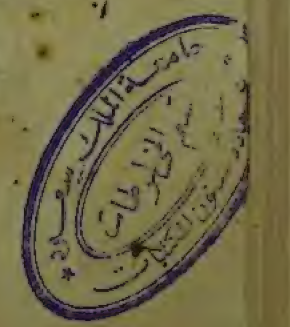
في

عنه وقد وجد رابط اخر ذكره لان الاعراب لا تستظهر الكلمات الا ان هناك تعلق بنظم معانيها فاذا
وجد الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كقولك ضرب زيد القصر مكتوبا كان ذكره دليل على تعلق
هناك معنوي فيكون مغنيا عن تكلف تعلق اخر ولهذا لا وسطا الواو بين الفعل والفعل والمفعول
ولا يميز الجهد والخبر الا ان الحال قد يقع حمله مستقلة غير متحركة بالجدد السابقة كما في حال المؤكدة
وغير منقطع عنها كما ترعى قولك جاني زيد وفرسه يجروا فاجنبوا لئلا رابط وموحى العطف وتختلف
فروع اصحابنا على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو المحل من غير نيية وفي بعضها اختلف مع الامام صاحب
فقالوا فيقول العبد اذ الى الف وانت حر والحرى انزل وانتهى ان الواو في هاتين المستقيمتين الحال
حتى يتقيد العتق والامان بالاداء والنزول وقولوا فيقول لامرأة انت طالق وانت مريضة وانت طالق
وانت بضمين ومصلحة ان الواو لعطف الجهد فله تقيد الطلاق بالمرض والصلح بالبرقة في الحال ويجعل
الواو هنا ان يكون الحال اذا التوا بها فله مقترن الحال بل سئل الطلاق بالمرض والصلح وقولوا المصاربة
فينزل اخر خط هذا الحال مصاربة واعلم ان البران الواو ههنا لعطف الجهد الثانية على الاولى ولا يكون
الحال وان نزل في غير شرط بل مشورة فلا تقيد العلم بالبرازة والبروز والنيابة امتعة البرز والبرازة
خرقة بل بقيت المصاربة عامة في سائر التجارات ولا تقيد بقرينة البرز واختلافه في قوله الملة لمزوجها
طلعتي وذكر الف فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بحال عليهما بالطلاق في حال الواو على الباء او على الحال بما اذا
اتصلت على الباء فلان الواو وليم الباء لا لصاق ومعنى الجمع موجود في الاصل فيجعل عليه بدلالة
حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة في جانب المرأة وفي حق رجوعها قبل الايقاع والمستعمل
في المعاوضات الباء الذرية في معنى الاصل دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين عن الاخر فحمل على الباء
لأن قوله حملا هذا الطعام وكذا هم بدلالة المعاوضة ايضا واتصالهما على الحال فبدلالة المعاوضة فانها تقتضي
العقد في الجاهل بغيره وذكر بان جعل الواو المحل ليعبر وجوب الالف عليها شرط للطلاق وبدل اعنه انفسها
يسلم لها بهذا المال وصار كما قالت طلقني في حال ما يكون على الف درهم وقد عرف ان الاحول في وط كان
معناه طلقني بشرط ان يكون لكذا في قال الزوج طلقني كان معناه طلقني بشرط وجوب الالف عليك
وصار بمنزلة قوله اذ الى الف وانت حر وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب شي في الطلاق لان الواو للعطف
حقيقة فلا تترك الحقيقة لا بدليل معارضتها والمعاوضة ههنا لا يصح بدليل ان تترك الحقيقة لان معنى المعاوضة
امر زايده الطلاق بدليل ان العتق اذا دخل في الطلاق يصير يمينا لمن طلقه حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها
وبحسبه به لو قال ان طلقته بطلا فله الله ان يصير معلقا للزوجة في قبولها المال والتعلق بالشرط عين

اذنواها

والإيمان لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه أصليا لما صارت مبنيا وبصريح
 لا في النكاح وسائر المعاوضات ولذا لم يوجب الإطلاق بدون العوض غايبا فثبت أن المعاوضة
 الإطلاق فلا يصح بغير الحقيقة العطف لأن العاقل لا يعارض الأصل بخلاف العجائز لأن المعاوضة
 فيه أصليته فجاز أن يعارض أمر أصلي فيه بحثنا أن المعاوضة في الإطلاق تعارض ولكن
 نستعين أن رادها بقدره طلب المرأة الإطلاق وذكرها في موضع الطلب لا معنى للعطف إذ لو
 أريد ذكره في غير موضع عطف الجملة على الجملة كان بعيدا إذا لم ينسب بينهما والعطف لا يجوز
 إلا بمعنى جامع لهذا المستعنى أن يقال بصورة الاختلاف ثلث الزمان وحرف رجل الخليفة البصري
 ضيق والمخرج على الجواز في الإغناء قوله وقولها ولكن الفد مع ليس بصفة للحال أيضا
 صنفنا إشارة إلى الفرق بين قوله طلب في كل الفد بمنزلة فاسأليه وهو قوله إذا أتت
 وانت حرة لأن الحال إما فاعل نحو جاز زيد بنكاح أو اسم فاعل نحو جاز زيد بنكاح لأن أصل الحال أن
 يكون ما هو غير ثابت ولذا لم يجر أن يقال جاز زيد بنكاح أو أسود وإذا كان كذلك فلا يصح قوله
 ولكن الفد بحال لأنه جملة اسمية دالة على الثبوت محله في قوله وانت حرة فانه اسم مشتق فيصير لصيغة
 وحاصله أن دلالة الحال ولكن الفد معدومة مع أن الصيغة لا يصلح الحال فلا يكون الوجود للحال
 في قوله وانت حرة قد وجد المعنى فحصلت الحال ولأن صدر الكلام معنى قوله إذا أتت النافعة مفيد
 شيئا لا شرط المحرمة لأنه لا يصلح للإيجاب ابتداء المولى إلا بمنزلة عبيد دين ولا يصلح
 للضرب أيضا لأنها لا يكون من غير عقد وأصلها ولأن الضميمة عرفا لا يكون بهذا العقد فاقفا
 لا يزيد في التثنية على ثلث أو عشرة من فاذا كان كذلك فلا بد من شرط الفد في جملته والوجود للحال ليس
 للعتق بآثاره الحال بخلاف قوله أنت طالق وعليه الفد وهو فانه يقع مفيد بنفسه بدون آخر
 حاجته إلى الحال على الحال وكذا قوله طالق في كل من التام صحيح معناه فلا يلزم على الحال ولكن
 معنى كل الفد وعوامتها آية بالمال والمواهب لا متعلق بها المذموم هذا تقدير ما في الكتاب
 وهو بعبارة ما خذ وكلام فخر الإسلام وهو مشكوك أو لا قل أن الحال لا تختص بالفعل أو اسم
 الفاعل بل يجوز أن يقع الحال جملة اسمية أو فعلية أو ظرفية كقولك جاز زيد والشمس طالعة وعلى
 كيفية سيف أو عليه حية وكلامه دل على هيئته صح أن يقع حالا مستقيا كان أو غير والفرق بين
 الفعل عليه صلاحيته الحال دون العطف لا اختلاف في الجملتين أخبارا وإنشاءا وثانيا فلأن
 قوله وانت حرة صيغة الحال ليس بحال لأن قوله حرة وحده ليس بحال ولا لكان منصوبا بل هو خبر مبتدأ

في قوله



والجملة من المبتدأ والخبر وقع حالا وهو ليست بفعل ولا باسم فاعل وإذا جاز وقوعها حالا مع أنها جملة
 من كبر وجب كان وقوع قوله ولكن الفد حالا أو في احتمال كونها فعلية لأن الظرف متعلق بفعل على الأصح
 أما قوله أنت طالق وانت مرسنة فصدر الكلام هنا مفيد بنفسه وقوله وانت مرسنة جملة
 تامة لا دلالة فيها على الحال لأن الظاهر أنه لا يملكها في الممران هو سبب الترجع ولكنه محذور لما أنه
 لا يستحق بها فربما يطلق تضييها أو توحيشا مفاد لا اعتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولو كان
 محذورا صحت نيته ديانة وكذلك قوله وأعلم به في التلا بطلان الحال لأن شرط الحال أن يكون مجامعا للذين
 الحال والعمل معدوم وقت الاصدان يوجب بعده مع استقارته في الحال بضرورة تضيي الكلام عند تعذر
 الحقيقة وهي بصحة غير مسددة لكون الجملة فعلية فكذا للعطف دون الحال ولأنه لما احتل
 على البتة أو على الحال بدلالة المعارضة والمضاربة ليست بمعاوضة لأن المضاربة والامتنان عند
 العار وكبر عند الرجوع فلا حاجة إلى الجملة أو إلى الجواز فيكون مشورة لا شرط مع أن الإطلاق والعموم
 في التصرف أصل في المضاربة إذا غرض حصصا للرجوع وهو ما يحصل به فلا دلالة على جعله حالا أو لا
 الواو في قوله أنزل وانت أم من جملته الحال لأن فقه دليله على أنه لا إذا أمان أخا يرد به أعلى الدبر بالزور
 على الأمان رتباً يومئذ به فيحصل هذا المقصود بالوقوف على حسن الإسلام ومعاينة أعلم الناس
 فهاذا الظاهر منه الحال ليس متعلق بالنزول والبقية والكلام بحال الحال أيضا لكونه مشتقا فيجعل عليه لا متعلق
 بالحال العطف لكون الجملة الأولى فعلية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينها حال الانقطاع وذلك
 مانع من العطف إذا لا يصح أو تحسنت من نوع اتصال من الجملة التي ولما جعلناها الحال ولا حوالا
 لكونها مفيدة كالشرط متعلق الأمان بالنزول لأنه قوله أن دخلت الدار والكتب فانت طالق حشمت متعلق الظاهر
 بالركوب لا متعلق بالدخول فصار الشرط هو المجموع وهو الدخول والكتب فانه قال أن نزلت فانت أم بقوله
 أدوي العواصم حرم معناه أن أدوي الفأفأ فانه خروجه أو دهنه ابتكال في غاية الصعوبة
 وهو أن الواو دخلت قوله أنت حرة أنت أم من لا قوله فمقتضى أن يكون الحرية شرطا للاداء لا أن شرط
 للنزول لأن ما دخل عليه الواو صار مفكك شرطا دون ما لم يدخل عليه كما لا قوله أنت طالق أنت دابة أن نزل
 المتعلق كان الركوب شرطا للإطلاق لدخول الواو فيه أعكسه يلزم أيضا أن يكون الأمان والحرية
 سابقين على الاداء والنزول إذا الشرط مقدم على المشرط فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول
 وإذا انفك فان لم يزلوا فاقفا في الحال وانتم عكستم الأمر جعلتم الاداء والنزول شرطا للهبة والأمان
 واجبة عليه موجه أحدها أنه من باب التعليل بقوله عرضت الناقه على الخوف وكذا قوله ولم يزلها فاجبا
 بالسناء اجبا بالسناء فاجلها وهو شأن دأب الكلام فيكون التقدير كن حرة وانت مودة كن أمنا وانت

ايد انت حر وانت آمن هذه الحالة وتاسها ان قوله وانت حر وانت آمن من اللحوال المقطرة كقوله
 فادخلوها جالوسا بمقدور من الخلود في حالة الدخول لا من اللحوال الواقعة فان عرض المتكلم عدم وقوع الحرية
 والايمان في الحال فليكن معناه اذ ان الفاعل مقدور الحرية في حالة الاداء فليكن الحرية معدومة في الحال معلقة
 بالاداء وكذا الايمان معلق بالنزول فكذلك ان الجملة الواقعة بالاداء قائمة مقام جواب الامر بدالة مقصود
 المتكلم فاخذت حكمه ويصير المعنى اذ ان الفاعل قد حررتا فليكن الحرية معلقة بالاداء كالتعلق الاكروم بالايان
 في قوله اي شئ اكره او محرم على الشرط والحرية نظر الى المعنى فليكن السقوط ان ادبت الى الفاعل فانت حر
 قالوا اما الفاء اي قوله وقد يدخل الفاعل على العمل موجب الفاء والوصلة والتعقيب فيترأى المعطوف
 على المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا الى لاجل ان الفاعل للوصلة والتعقيب قالوا ايضا فيمن قال
 لامرأة ان دخلت الدار فذهبي الدار فانت طالق فشرط لوقوع الطلاق دخول الثانية بعد الاولى فيترأى
 تراخي حتى لو دخلت اوله الثانية ثم لم يدخل الثانية بعد زمان متراخي وهو اليوم فضا عدله
 يقع الطلاق اذ الشرط شتان ان يدخل على الترتيب لم يتخلل بينهما تراخي والمجموع ينتفي بانقضاء
 اي جزء كان فلا يوجب المجموع الا بجمع اجزائه وكذا قالوا فيمن قال لغيره بعث منك هذا العبد بكذا فقال
 المشتري وهو حر فانه قبول للبيع اقتضاء لانه ذكر الحرية حرف التعقيب وهو الفاعل بعد الاحياء لا ترتب
 التعقيب على الاحياء لاجل ان العبد ثبوت القبول وانه قال قبلت فاعتقته فهو حر فيصير البيع ويعتق ولو قال
 وهو حر بلوا او وهو حر بدون الواو لا يكتفى بقوله فليكن البيع لعدم ما يوجب التعقيب فيترأى
 لرد الاحياء بان يجعل احبدا من الحرية ان يبق قبل الاحياء انكاره عليه كانه قال وكيف تبصر وهو حر
 ومحملة ايضا لقبول البيع بان يجعل المنشأ الحرية في الحال بعد القبول فلا يثبت القبول بالشرط والاعتق
 العبد وكذا قالوا فيمن قال لحيات انظر هذا الثوب ليغني فبعضها فقال نعم فقل فاقطعه فقطعه
 فاذا هو لم يكفه انه يضر الحياط وذلك لان الفاعل للوصلة والتعقيب فيذكر تبيين انه شرط الكفاية والاداء
 فكأنه قال كفاي فبعضها فاقطعه المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القيل حاصل
 بغيره انه من وجوب الاداء وكذا قالوا فيمن قال لامرأة وهي غير مدخولة ان دخلت الدار فانت طالق فطلق
 فدخلت فانه يقع الطلاق عليها على الترتيب وتبين في الواو ويلحق الثاني لعدم المحل قال بعض مشايخنا
 هذا قولهم وحسنه وهو انما عند صاحبه ينبغي ان تطلق تثنيت لان العمل بوجوب الفاعل
 فيمكن ان الاجزئية لا ترتب بعضها على بعض بحد وجود الشرط فجعل الفاعل محرم الواو محجازا وحكمه
 على الخلاف في كماله في الشرط والصحة انه مطلق وانه عند الجميع ان الفاعل فيثبت به ترتيب بين الواو والاشائية
 في الوقوع لا لوقوع الجملة بعد ولا يصح ان المجاز مع امكان الحقيقة كذا قال في شرح الامنة قوله وهذا

هذه

للتعقيب

ار ولا ان الفاعل للمعقوب غير مهلة اختار الفاعل بعطف الحكم على العبد لان الحكم مرتبط على العلة بلا فصل
 بزمان لا يقبل اطعمته فاشبعته واسقىته فارويته فان الاطعام علة للشبع والسق علة للارواء وكذا
 في قوله علم لم ينجز ولم يدره حتى يجده مملوكا فيشترى فيعتقه فلا دخول الفاعل في قوله فيعتقه على ان يكون
 معتق حكم الشراء فيكون الاعتاق متصلا بالشراء غير متخلل زمان بينهما فلا يحتاج الى اعتناق
 آخر بعد الشراء كما قاله اصحاب النظار لان ذلك محل لوجوب الفاعل لانه لا بد من زمان بعد فراغ الشراء يقع فيه الاعتاق
 ثم ترتب عليها المعتق وانما حصل الشئ صلى الله عليه وسلم مجازاة الولد للوالد على هذه الصوة لان الوجود انما حصل
 له بواسطة الولد وهو من اعظم النعم وجميع النعم تراوحت فلا يمكن للولد مجازاة الوالد اذ اوصبه مملوكا واعتقه
 بالشر لا نه حسد بكون منه نوع مجازاة اذ الرقي فخر الكفر الذي هو موت حكمه قال الله تعالى ومن كان ميتنا فاحييناه
 اي كافرا فحييناه فاذا زال عنه الرق بالشر صار كانه احيا فيكون مجازي له باعتبار انه كان سببا لحياته
 او لا قال وقد يدخل الفاعل على العمل موجب الفاء اما ثم اقول الاصلة ان يدخل على المعلوم وهو حكم العلة
 لانها للتعقيب والمعلوم بعقب العلة ولا يدخل على العلة لانها مستقدمة على الحكم لقدم المؤثر على الاثر
 فلا يمكن عقبيه ولكن قد يدخل الفاعل على العمل على خلاف الاصالة اذ كانت العلة متأخرة ولا انما اذ كانت متأخرة
 تدوم كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيقتصر فيه التعقيب فنصحه دخول الفاعل عليها بهذا الاعتبار
 كما يقال للمرضى في حاله اظهرت اثار الخلاص علم البشر فقد اناك العوض باعتبار ان العوض الذي هو علة
 الا بشار يبقى بعد الجوار البشارة باعتبار دوامه وبشيء هذا الفاعل في التعقيب لا يمتنع لامتناعه والاشياء الدائم
 ومستعد بقا بشرته بمولودها بشر ارضاء من حاسر ورأبصها من غير اللانم والغوث المعيش وقيل
 انما تدخل الفاعل على العمل لانه المحل اذ كان مقصود من العلة بكون علة غائية للعلة فيغير العلم معلولا
 فلهذا يدخل على العلة باعتبار انما معلول من ذلك قوله قد تزود واذا ان جاز الزاد انتقوي ولا حرج ان
 للتعليل يدخل على العلة قال اصحابنا فيمن قال لعبد اذ اني الفاعل فانت حر انه يعتق في الحال ولم يتعقد
 بالاداء لان الفاعل في العمل فيغير معناه فانت حر اذ الفاعل لا تكرر وانما دخل الفاعل على العمل لان
 وصف الحرية متأخر فاشبه المتراخي ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا لا مر لا جواب الامر لا يقع
 الا العمل المضارع لان الامر انما مستحق الجواب بقدر كماله ان وهو ان يحل المانع من العمل المستقبلي
 والحيلة الاسمية الدالة على الثبوت مع المستقبل وانما محله ذلك اذ كانت كلمة ان مفعولة اتعا
 اذ كانت مقدرة فلي فائدت تقول ان تاتي اكرمتك ولا يقول ايتني اكرمتك بل يجب ان تقول حسدا يتي
 اكرمتك بالامتنان فكذا في الجملة الاسمية يقول ان تاتي فانت مكرم ولا يقول ايتني فانت مكرم كما لا يجعل

الماضي مع المستقبل اذا كانت مقدرة لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل لا بد من العلم
الاسمية بعين المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لا شر كها كونهما فعلا ودلالة على الزمان
فلما لم يجعل الماضي مع المستقبل الا اذا كانت ملفوظة لم يجعل الاسمية معناه بطريق الاول وكذا
قالوا في غير قال للمعنى انزل فانت امرانه يصير امنا في الحال انزل ولم ينزل لانه معناه انزل لانك آمن
والا ما من مقاييدوم فجار دخول الفاعل عليه قوله ولم يجعل بمعنى التعليق هذا جواب عن سوال مقدار
وهو ان يقال لم لا يجعل قوله اذا الى الفاعل فانت حرة وانزل فانت آمن معنى تعليق الحدية بالادارة
والا ما من بالنزول كما ان الشرط فيصير كانه قال ان ادب الفاعل فانت حرة وانزل فانت آمن
كأن صورة الواو تقرر الجواب انه الاضمار على خلافا لقياس نصارى اليه عند الضرورة في
الكلام ووهنا يصح الكلام بدون فلا يصار اليه لا بقاء دخول الفاعل على العلة ايضا على خلاف
الاصول كما مر فلم رجعت على الاضمار لاننا نفور فها ذهبن اليه على حقيقة الفاعل وجب لان العلة
اذا كانت مما يدوم يحصل الترتيب وكان اولي من الاضمار ولهذا لا جاز ان الفاعل للعطف بصفة
التعقيب قلنا اذا قال الفاعل على فم فم فم فم انه يلزم درهان لان الفاعل للعطف وهو مقتضى
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب ان يكون الثاني غير الاول لكنه لما عذر اعتبار
حقيقة الفاعل وهو الترتيب ههنا اذا لا ترتيب في الواجب لانه لما تحقق الترتيب فيما يتعلق
بالزمان وهو الفعل دون العيز فكم لا يقال هذا الذي هو اول وهو اخر لما يقال هذا ثبت
اوله وهذا ثبت اخر والدرهم في الذمة حكم العيز فلا يتصور فيه الترتيب قلزم مر
الترتيب الى الوجوب اي له على حوب درهم وبعده اخر ويقال انه لما عذر حقيقة الفاعل
وهو الترتيب في الواجب جعل جازاع الواو لمشاكرتهما في نفس العطف كانه قال درهم درهم
وقال ان افنى درهم درهم لانه لما عذر معنى الترتيب لما ذكرته صار لغوا في الجملة
مبتدأة محذوفة المستند المحقق مضمون الجملة الاولى وتأكيدها كانه قال درهم درهم كقول
روية يريد ان يعرفه فيجيبه اعجاب له ان هذا جعله جملة مبتدأة كما فعلت في الكلام
لا يصح الا بقاء فيه ترك حقيقة العطف والاعاء الفاعل فكل وجه وفيما ذهبن اليه وان كان فيه
ترك الحقيقة ووجه فيها اعتبارها ووجه اخر فانه وان فانت العمل بصفة التعقيب في الواو
الذي ذكره فقد حصل العمل مع العطف وكان احق مما ذكره ان افنى درهم درهم قالوا اما لم
الي قوله واما ما اقول كانه ثم موضوع المعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه

معدلة في الفعل المستقل لانه اختلاص اصحابه في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله
في الكلام مع احثي حركته مكنت وانقطع الكلام به ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذهبن الكمية
وضعت لملوك التراخي فيدل على كماله وذكر بان ثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الحكم
دون التكلم كان ثابتا مروج دون وجه وقال صاحب التراخي راجع الى الحكم والوجود يعني بوجود مدلول
الكلام متروخيا دون التكلم لانه متصل حقيقة فلا يلزم جملته متروخيا منفصلا في الحكم على ان العطف
لا يجوز مع الانفصال فاذا قال الرجل امرانه قبله دخولها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فقد اى حنيفة رحمه الله بان بالطلاق الا في الحال لعدم تعلقه بالشرط لانه لما كان التراخي عند التكلم
والحكم جعل كانه قال انت طالق وسكت ثم استأنف فلا يتوقف او الكلام على اخره لا والوجود حقيقة السكت
ويلعب ما بعده لعدم المحل اذ المدة غير مدخولة بالشرط فلو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
تعلق الاول بالشرط ونزل الثاني في الحال لبقا المحل اذ المعلق لا ينزل المحل قبل الشرط والثاني لم يتعلق
بالشرط فصار كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم سكت ثم قال انت طالق ولغي الثالث لعدم المحل
لانما بان في الاول الى عدة وفاية تعلق الاول ان كان ملكها ثانيا ووجه الشرط يقع الطلاق في كل
منبغ ان يلعب الثاني ايضا لان الكلام الهولما انقطع وصار كانه سكت حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق
بالشرط لا ثبت له شركة فيما ترميه الاول ولا يصح ذكر المعاد فيه لانه لما ثبت ذلك ثبت الاتصال وهو
معدوم فيبقى قوله ثم طالق بل مستند ولو استأنف به حقيقة لا يقع شيء وكذا اذا صار مستأنفا حكم
ولكن حجة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فانت التعلق بالشرط فنبني على
انقال الكلام صورة ومعنى وهذا اختص بحرف الفاعل الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت
طالق لا يتعلق بالشرط ولهذا القول ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق بدون الواو لا يتعلق
الثاني الثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعلق وهو حرف الفاعل ولكن بقتبة الترتيب فيا تم به الجملة الاولى
لا اتصال صورة وحقيقة الفرق ان قوله ثم طالق لا قبل شيئا الا بل اراجح المبتدأ فيصح الكلام كانه
قال ثم انت طالق ولم يدبرج الشرط الاول لان الكلام صحيح بدون فلا ضرر فيه والضرر في تقديره
بقدرها ولو كانت المرأة مدخولا بها نزل الاول والثاني في الحال ان اخر الشرط لعدم تعلقه بالشرط
كانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار لما كانت المرأة مدخولا بها كانت محله فيقع
لتطبيقه وتعلق الثالث لقرينه بالشرط ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقوع الثالث الثالث
في الحال عمل لوجود المحلية وعندها يتعلق جميعا وينزل مرتبا عند وجود الشرط في الصور كلها

لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جرد من العطف سعلق الكلام في رتبة وجوده مع التراخي
 يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط مدخولا بها يقع السلب وان كانت غير مدخولة
 يقع واحد وبلغوا الثاني لعدم المحللة وقيل انما جعل ابو حنيفة نظر له عن التراخي راجعا الى
 التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم مستبعد في الاستدلال لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها
 فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا كذا التعليل فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
 يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا امر تكلم في اطلاقه بل يصير
 تطليقا عند الشرط قال وقد يستعار الى قوله واما بل اقول قد استعار كلمة ثم بمعنى الواو
 اذا تعذر العمل بحقيقته احتراز عن الاعمال المناسبة بين ما معنى العطف قال الله تعالى ثم
 كان من الذين امنوا تعذروا العمل بحقيقته ثم في هذه الآية اذا كان شرط لصحة سائر الاعمال
 فيكون مقدما عليها لا متراخيا عنها فالحال الواو فانه لا يقتضي الترتيب قال الله تعالى واما
نريتكم بعض الذين يفترون وفيه كذا لينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما تفعلون تعذر العمل
 بحقيقته ثم في هذه الآية ايضا لانه شهيد على فعلهم قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك شهادة
 قدمه فلا تتصور فيها التراخي فاستعملوا الواو والهمزة في الجواز استعانة ثم الواو وعند تعذر
 العمل بحقيقته قلنا انما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من خلف علم يمينه وراى غيرها من اهل بيته
 ثم لي ن بالذين هو خير ان كلمة ثم محمولة على الواو والعطف لتعذر العمل بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقته
 الامر وهو قوله فليكن حسدا التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا انا الكلام في الجواز فتعين الجواز
 في تهم دون الامر وانما نحن المجازة ثم قوله نقول بان ثم على ما به ولكن الامر محمول على الاباحة وليس
 احد الجوازين بل في الآخرة لا بد وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذا المقصود الاصل في العزم
 البرد الكفارة خلف عنه فحمل على ما هو الاجماع الى المقصود اولى من عكسه ولان فيما ذهبنا اليه ترك
 العمل بحقيقته ثم فقط للفرق مع العمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود من السوق وفيما ذهب
 الخصم ترك الحقيقة من وجهين احدهما حمل الامر على الاباحة والثاني ترك العمل بحقيقة الاطلاق
 لان التكفير في الصوم قبل الحنث لا يجوز عند ابينا والاسر بـ التكفير مطلق فكان ما قلناه احق
 ولان المشهور في هذه الحوت الرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام من خلف علم يمينه فزار غيره ابناء
 فليأت الذين هو خير ثم ليكن حسنة وكلمة ثم محمولة على حقيقة هذه الرواية اذا الكفاية واجبة
 بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية المشهورة فلا يعارضها الرواية الاخرى فتعين حملها على ما قلنا
 فظهر به ضعف قول الثاني في حقه الله في تجوز الكفاية بما لم قبل الحنث قال واما بل اقول

اذ لو علمنا بحقيقته

س

لكن اقول اما كلمة ثم في موضوعه لا في اشياء ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك للخلط متفقا كان ما قبله
 او وجبا فاذا قلت حتى زيد لم يرد في ذلك كقصة قصص الاخبار المحي زيدا ثم ظهر لك انك غلطت في ذلك فاضرب عنه
 الى عمر فقلت بل عمر اذ قلت ما قبله زيد لم يرد في ذلك كقصة قصص الاخبار المحي زيدا ثم ظهر لك انك غلطت في ذلك فاضرب عنه
 ما جاني عمر فكانت قصص نفي المحي زيد ثم استدركت فنفيته عن عمر واثباتي ان يكون المعنى ما جاني زيد
 ما جاني عمر فيكون نفي المحي زيد واثباته لعمر ولهم في ذلك قول الرجل لعلمه على الفهم
 بل القاذ انه قلزمه بله الا في وهو القياس لان كلمة بل لا تستدرك الغلط بالرجوع عن الاول وابطال
 واقامة الثاني مقامه لكن الرجوع بعد الاقرار لا يصح لتعلق حق لزمه واقراء بالا فغير عليه وجه اقامة الثاني
 مقامه صحيح فيلزمه الما لان لو قال الامانة انت طالق واحدة بل شتين تطلق بلثا فذلكها وقيل
 يلزمه الثاني لا غير وهو الاستحسان لان كلمة بل وضعت لتدارك الغلط وانذارك في الاعداد بكلمة بل يرد
 به نفي التراد الاول عرفا والحال بالثاني نحو ستي سنون بل سبعون بزيادة عشرة على الاول فكانه قال
 على الفهم محي عن ثم استدركت نفي بقوله بل الثاني ان غلطت في نفي الغير معه بل معه الفهم وتدارك
 الغلط انما يخرج في الاحتمال لا احتمال الصدق والكذب باعتبار مطابقة ما في نفس الامر وعدم مطابقة
 فيمن تداركه بالصدق ونفي الكذب ولا يجوز التدارك في الاستدلال بالتمسك بالتدارك الكذب والاستدلال
 لا احتمال الكذب لانه اخراج من عدم الوجود فلا تتصور فيه الكذب اذا خارج له يعتبر مطابقة وعدم
 مطابقة مع فعله ما ثبت وجوبه لا يمكن نفيه في تلك الحالة فلا يصح استدراكه فيقع الثلث في
 مسألة الطلاق لانه من قبيل الاستدراك فلم يصح التدارك بخروج عن الاول حتى لو اخرج الكلام من خارج الاحتمال
 في مسألة الطلاق بان قال كنت طلقته مرة واحدة بل شتين وقوت ثلثان استحسانا خلافا لفرجه ليه
 ايضا لما ذكرنا ان استدراك الغلط ممكن في الاخبار وقالوا اجتماعا فيمن قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت
 الدار فانت طالق واحدة لا بل شتين انما يقع الثلث اذا دخلت الدار ان كلمة بل لما كانت لا بطلان الا في واقعة
 الثاني مقامه كان قضيته اتصال الثاني وهو تعلق الشتين بالشرط لكن بشرط ابطال الاول الرجوع عنه
 اي كان قصده ابطال الكلام الاول وهو تعلق الولاية بالشرط وتعلق الكلام الثاني بالشرط حال كونه
 منفردا غير منظم الى الاول بل باطلا واقامة الثاني مقامه ولكن بشرط ابطال الاول لانه يميز فلا يصح
 الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط لينصل الثاني بالشرط عليه واسطة قضيه ما في وسعه
 وكانه اعد الشرط فقال لا بل انت طالق ثلثين ان دخلت الدار وكان كلامه حكم يمينين فاجتمع تعلقتان
 احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثلثين فاذا اوجب الشرط

يقع الثلث لتعلق الكلام بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قاله أبو جعفر رضي الله عنه في العطف بالاول
بأن قال لا يدخلها من دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين او طالق وطالق حيث لا يقع الا بالاول
اذا دخلت لان الواو للعطف على سبيل تقييد لا لا ابطاله وكان مقتررا لا ولا معطفا للثاني بذلك
الشرط بعينه لكن بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون وقوعه على الترتيب ولما كانت بالاولي بطلت
المحلية فلا يقع الثانية والثالثة قال واما لغيره الى قوله واما او اقوله اما لغيره وضغلا يتدارك
ويقع بين مفردين وبين جملة من فاذا وقعت بين مفردين بحال يمكن بعد الشئ نحو ما رايت زيد الكز
عمر فانه يتدارك عدم رويته زيد برودة عمر ولا يجوز رايته زيد الكز عمر اذا وقعت بين جملة من لا يجب
كونه بعد الشئ بل يجب اختلاف الجملة في الشئ والاثبات من غير ترتيب فان كانت الاولى مثبتة كانت
الثانية منفية وبالعكس فنقول طحاني زيد الكز طحاني عمر وحياتي زيد الكز عمر ولهم في الفرق بين
لكن وبين من وجهين احدهما ان بل اعم من لغيره الاستدراك فان الاضرب ببل يصحح الال والامطفا
سواء كان نفي او اثباتا بخلاف لغيره فان فيه تفصيلا بين المفردين والجملة كما مر والثاني ان حكم
لكن اثبات ما بعدها ونفي قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي ما قبلها الى دليله وهو النفي الموجود فيه
صراحة بخلاف كلمة بل فان موجبها نفي الاول واثبات الثاني والعطف بغيره المستقيم اذا اتفق
الكلام وانتظم وذلك بشئ من احدهما ان يكون الكلام متصلا بعينه ببعض غير منفصل عن تحقق
العطف والثاني ان يكون محال الاثبات غير محال الشئ الجمع بينهما من غير ترتيب في اول واحد كما
في جاني زيد الكز عمر وعيان بعضهما في الاتساق ان يكون الكلام مرتبطا بعينه ان يكون ما بعده اكثر
مدارا لما قبله فان صح محال التدارك وان لم يتحقق ما لا يصح ان يكون ما بعدها مدارا لما قبلها
بفوات احد المعنيين لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال حصول الاتساق بوجود
المعنيين وصحة التدارك في الفرد وجوابه بعد زيد لزيد فقال زيد ما كان يقطر لكنه عمر
فان وصل الكلام وهو المقول الثاني وهو عمر وان فصل برده عن المقول الاول وذكر ان قوله ما كان يقطر
تصريح بنفي ملكه عن العبد لكنه محتمل ان يكون نفي عن نفسه افعاله من غير تحويل الى احد فيكون هذا اذا
لا قرار وتكذيبا له وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمفرد منفرد برده الاقرار فيرد برده ويصح
العبد في المقول الاول ويحتمل ان يكون هذا العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقول فانه لزيد
فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لغيري فيكون نفي عن نفسه الى غير
وهو غير فليكن تحويله لا قرار لرد الله ويجعل كانه قبل واقرا لغيره وكان قوله لكنه عمر وبيان بغير

الشئ لما ذكرنا ان ظاهر كلامه يدل على الاختلاف الاول فتوقف على قوله عمر بشرط الوصل لان بيان النفي
لا يصح الا موصولا فاذا وصل فقد حصل الاتساق في وجود المعنيين مصححا لاستدراكه وكان بيانا
انه نفي ملكه عن نفسه الى عمر واثبات الملك له بقوله لكنه عمر ولا لانه نفاء مطلقا واذا فصل وقطع كلامه
كان نفي الملك مطلقا لا الى احد وكان رد الله قراره وتكذيبا لغيره حمل على الظاهر وكان قوله لكنه عمر
بعد ذكره مائة له على المخرم وشهادة الواحد لا تثبت الملك فيبقى المقول الاول ولا يذكر لوقال لغيره على النفي
درهم فترفع المقول الاول ولكنه عصبه قال له على النفي من غير الجارة فلا المقول الاول لكن على النفي من
الاول في الصورتين لان الكلام يتسنى فصح الاستدراك لانه تبين باجر ان نفي السبيل اصل المال والاسباب
مطلوبة لا حكم لا معصودة بذاتها واذا حصل المقصود لا سبيل باختلاف الاسباب فاذا لم تثبت التناقض
فيما تم تصديقه له فيما اقر به فيلزم المال وهذا لان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب
له فيما اقر به فيلزم ملل وهذا لان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لستفهم
قوله لكنه عصبه ولا لكن الكلام متسقا مرتبطا فحمل على نفي السبب فنفي كونه فرضا يتدارك كونه
عصيا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون رد الاقرار بل يكون نفي السبب محله في الترتيب وجماة يكون
بغيره ان مولا هامة درهم فيقال المولى لا اجيز النكاح بجماعة ولكن اجيز مائة وخمسين كان هذا النسخ للنكاح
وكان لكل سنين ان لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل وهو الاجابة واثبات ذلك الفعل بعينه فيرد العقد
بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد الا نفي في حله اذ اتساقه لما ذكرنا
بان لا يصح النكاح الا قرعانة لكن يصح ما تبين في ذلك لا يمكن لما قال لا اجيز النكاح انفسه الاول
لانه كان موقوفا على الاجابة وهو موقوف على ثبات النكاح بجماعة بعد نفي فليكن نفي ذلك
النكاح واثباته بعينه فحمل ان غير متسق فحمل قوله لكن اجيزه بجماعة على انه كلام مستانف فليكن
اجابة لنكاح اخر متميزة مائة وخمسين والخاصة بالاستدراك في هذه المسئلة الى اصل النكاح ولم يصر الى نفي
الجمعة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين لانه المسئلة السابقة صرف الى الجمعة وهو السبب ولم
يصر الى اصل الاقرار بل لانه في هذه المسئلة قد صرح برده النكاح بقوله لا اجيز النكاح فله يمكن
صرفه الى الجمعة في مسئلة الاقرار بالالف لم يصح برده اصل الاقرار فحمل بقوله لكنه عصبه نفي
السبيل اصل المال ولما قل ان يقول انه لم يصح برده النكاح مطلق بل مقتدا بمائة ولا يلزم
رد مقتدره المطلق لان نفي الخاص لا يلزم نفي العام وقبل ان النكاح اصل المال تابع حتى يصح
بدون ذكره فان نظرنا الى النكاح لا تنسق الكلام وان نظرنا الى المال تنسق فلما تعارض الجانبان اعتبرنا

جانب الاصل وهو النكاح دون التبعية وهو المال فليد ان يقول اذا تعارضت النكاح والعقد اولى من الغاؤه
 اذ مقصود المولى لغيره النكاح مطلقا بدليل قوله كنز اجزى عمارة وخبر الظاهر وان كان ركبا
 النكاح كالحقيقة قد يتبدل بدلالة من جهة المتكلم قالوا اما اوفيد خبرنا من قولنا وعلم هذا القول
 اما كلمة اوفيد خبرنا من قولنا فكفارة اطعام عشرين مساكين واسطة ما تطعمون اهلكوا
 كسوته او تحرير ربة او غير ذلك فلو كان خبرنا من قولنا فليتقوا الله ولا يمشوا على الارض فانهم يفرقون
 وضعه ولم يوضع للشكر وهو اختيار فخر الاسلام ثم الامة وقال القاض ابو زيد انه وضع للشكر والخبر وقوم
 عامة النكاح فانك اذا قلت رايت زيدا او علم لا يكون خبرا غير شيئا جميعا بل خبرا بغيره اعماعا الشك
 الا انه اذا استعمل في الامر لا يوجب الشك اذا شك ايضا محقق عند الناس العلم بشي وذكرا لما يكون
 في الاخبار فاما الاشارة فلا تصور فيه لانه لا يثبت حكم ابتداء فيكون حسنا اما للتخييل او لالباطنة
 وجه مختار فخر الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في المخاطبات حتى يوضع لها كلمة يوحي بالشك
 لان الكلام وضع للام فهم دون التشكيك فان قيل تشكيك المخاطبات قد يكون مطلوبا لغير مقدمات
 ان يعبر عنه بلفظا فوضع الكلمة او قلت لفظ الشكر قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ القرادة
 الترادف في مخرجه في الاصل اوله لا يكثر دونه من كون موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشكر وغيره
 مقصود كان الا والاولى لكنه اذا استعمل في الخبر يفيض الى الشك باعتبار محل الكلام وهو الاخبار
 لا باعتبار انه موضوع لذكر وهذا لانه اجزى قوله جاني زيدا وعمرو عرجي اصدوا معلوم ان
 الخبر مصدر من اصدوا بعينه لا تصور الفعل من غير معين ولكنه اضاف الفعل الى اصدوا بغير
 عينه فجهله السامع فوقع الشك في المراد وفيه الفعل فظن ان التشكيك اما جازا اتفاقا
 بكونه الكلام جازا لا مقصودا بحرف او وان وضع للدلالة على امر ثابت كان او سيكون ولا يضاف ثبوته
 الى الخبر فلما تقرر ذلك لانه يميز كون الجاني زيدا وعمروا وقع الشك للسامع لا الى او وضعه اذ لو
 وضع للشكر لا فائدة انما استعمل وليس كذلك لانه لو استعمل في الاشارة او الابتداء لا يفيد بل
 يفيد الخبر مع انما حقيقته في لانه مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوع الاصل ولو قلت
 وضع للشكر في الخبر فاني استعمل في الخبر اذ الشك قلنا لو كان موضوعا لصد المذكر من لافاده
 هذا المعنى في كل موضع استعمل في الخبر الا غيره ولا يتخلف فكان الحق ما ذكرتم انه موضوع للشكر
 لانه غير مطلق ولانه يميز عاذا التقدير الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه حذو بكون موضوعا
 في الاخبار لا كونه خبرا للتخييل ولا يميز الا اشتراكا عما ذكرنا فيكون اولى وكذا انما يفيد التخييل باعتبار

الخبر

محل الكلام لا انما موضوع له لانه اذا استعملت في الاشارة او الابتداء كقولنا ضرب زيد او عمرا
 تناوبت اصدوا غير غير الامر لا التماز ولا تصور الاشارة بايقاع الفعل غير معين ولا يوجب اليقين
 فيها فيثبت التخييل ضرورة التماز والافتقار الى الخبر لا يوجب الاشارة اصدوا قوله لا يصح اذ لا ضرورة
 في ذكر انما هي حق الفعل قوله ولهذا لا يجل ان كلمة او يتناول وضعها اصدوا خبرا وان الشك
 في الاخبار والتخييل في الاشارة انما ينشأ من محل قلب افيق في العبدية هذا خبرا وهذا انه منزلة
 قوله اصدوا خبرا في اليقين لان الايهام من قبله ولكن هذا الكلام اشارة الشرع وخبر الاخبار
 لانه وضع للاخبار لغة وهو يقتضي سابقة الخبر عنه فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعل الاشارة شرعا
 احراز اعراض الاشارة والكذب ووجهه يقتضي سابقة الخبر عنه فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعل الاشارة شرعا
 قال اعترضوا فان قلت حذوا رايتم اصدوا خبرا واخبار لغة ولهذا الوجه من خبر وعبد وقال احد
 حذوا خبرا وهذا لا يوجب العبد لانه يمكن العلم بموضوعه للفقير وهو الاخبار فلا ضرورة في
 جعله اشارة فمن حيث انه اشارة شرعا او جيب التخييل فيكون له ولاية اختيار العقول انما يشاء بالبيان
 ومن حيث انه خبر لغة توجب الشك بكون الاخبار اياها محجوب عليه لظهور ما في الواقع لا للتخييل في الواقع
 اصدوا بعينه ففسمه فاجز ان اصدوا خبرا ليس له ان يثبت العقول انما يشاء بل جيب عليه بيان العقول
 في الدراو قعه اذا تذكر فعل هذا لكون هذا البيان وهو تعيين اصدوا شيئا بعبارة الاشارة وشبهه
 الاخبار فعملنا بها فذكر فعل هذا لكون هذا البيان وهو تعيين اصدوا شيئا بعبارة الاشارة وشبهه
 اردت الميقت لا يصدق اذ قيام المحل شرط له اشارة من حيث انه اخبار بجبر على البيان ولو كان اشارة
 مطلقا لما جاز الا اشارة لا بجبر على الانسان بخلاف الاخبار فانه بخبر فيه اذا تعلق به حق الغير كما لو اقر
 بالجهول بان قال فلان على شئ بجبر على البيان قوله وعلم هذا ايرع ان كلمة اوله بحجاب احد الشئين
 قلنا اذ قال لست نسوة هن طائق وهن وهن طائف النكاح في الحال وجبر الزوجه الاولى
 ان اشارة يميز المطلقة في الاولى او في الثانية كانه قال احديك طائق وهن وعنده الزوجه لا تطلق واحدة
 منها في الحال بكون خبرا يميز ايقاع المطلقة في الاولى او في الثانية والثالثة لان الجميع حرف الواو في
 مختلفي اللفظ كالجميع بلفظ الجمع متفق في اللفظ فصار كما يقال هن طائق وهايتن فيخبر من
 الاولى والاخرتين وهذا هو الكلام هذا وهذا وهذا كان منزلة قوله الكلام هذا وهذا
 حتى لو كان الدليل حتميا وان كلمة الاخر من حيث ايضا وان كلمة الثاني وصد او الثالث وصد لم يثبت
 فيكون ان لا ذكره كان ينبغي ان لا يثبت الا بان يجمع بين اصدوا وليس في بين الاشارة بغيره قوله الكلام هذا

وهذا هو الخبر

وهذا وكذا نقول لسوق الكلام لاجاب الطلاق في احاديدها والعطف لاثبات الشك في اسمية الكلام
وهذا من طوطا على المقصود وهو المطلق منها وفصار كانه طالق وهذه قال احد كما حذر كان قوله
مغير لمخ قوله هذه طالق ثم قوله هذه غير لما قبله لان الواو لا تشرى في فيقتض وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير اعلم المغير فثبت التحجير بين الاول والثانية بلا توقف على الدالة فيشار معناه
اصح كما طالق ثم قوله هذه بكون عطف على احدهما وانت مسئلة التميز فالتقدير في مذكرنا وهو
قوله في روجه انه وانما عدلنا عنه مسئلة الطلاق لما ذكرنا ولوجه اخر وهو انه على تقدير ما ذكرنا يمكن
التقدير اذ كان طالق وهذه طالق وعما ذكر الوجه بكون تقدير هذه طالق او هاتان طالقان ولو طالق
مذكور في المعطوف عليه لا لفظ طالقان فالاولى ان يضر المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه اليه
اشار بعض المشايخ بقوله ان جزا المشي غير حر الواو لفظا فانه يقال للواو طالق ولله منتين
طالقان والمذكور في كل من الجزا طالق ويقول اصبلا جزا لا تميز ولا وجه لا ثبات جزا جزا لان العطف
لا يشرى الجزا المذكور اول ثبات جزا مثل الاول والعطف لا يثبت جزا اخر من الجزا لفظا بخلاف مسئلة التميز لان الجزا
المذكور بصلب المشي لا يصلح للواو فانه يقال لا يكلم هذا ولا يكلم هذا وصار كانه قال الاكلم هذا او
هذين وعما هذا لوقال لفلان على النفا لفلان وقلن كان النصف بمقوله الاول ونصف الاول لفلان
كالمقال لحد اعلى الاول هذين فينقسم الاول والآخرين وعما قياس مسئلة التميز بحين ان جزا
ميزان جعل الاول لفلان وميزان جعل للآخرين قوله قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله على ما في العقد
بالا لفلان والآخرين يعني اذا تزويج بالفلان والغيرين او احد العينين ينفذ تزويج على هذا العهد او هذه العارية
بحين ان لا يثبت له الحيا اذ لم يكن التحجير مفيدا لانه لا فائدة في التحجير من القليل والكثير في حد
فثبتت الاقل للثبوت مع وهذا لانه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان بمنزلة التزام المال بغير
نقد فوجب القدر المتيقن به بمنزلة الاقرار بالفلان والغيرين او الوصية بالفلان والغيرين والعطف
والصلح غرض من العهد بالفلان والغيرين فانه هذه الصورة تجب الاقل فكذا هنا ولا وجه للرجوع
الي مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية وبالتحجير لا ينعقد التسمية ام اذا كان التحجير مفيدا
كما اذا اختلفا وصفا كالف حله والغير الى سنة او جنب كالنكاح او ماله دين رفاة ثبتت
الحيا والمزويج يعطى اي المهر من شاء لان موجب التحجير قد امكن العلم به لان كل واحد منهما
انقص وجوبه او يبرأ من وجوبه فوجب القول به وقال ابو حنيفة في نكاحه بغير النكاح
المساكن لان موجب الاصل في النكاح هو المثل وانما يجعل عنه اذا كانت التسمية معلومة فطهرام

او

فيه

لان الثابت بهذا الطريق مجهول لم يدخل كلمة او فيه فلا يقطع المجهول الموجب المتعين وهو المثل
على المستشهد به وهو الاقرار والوصية والخلع والعنف والصلح عن العمل بالغير لمن الاشياء موجب
اصلي لموارها بله بدل فذكرنا او جنب القدر المتيقن بطل الزايد عليه لكونه مشكوكا فاما انكاح فلا
سواء الابا المهر قال وعلى هذا قال مالك رحمه الله الامام مجيز في حد قطاع الطريق بين القتل والصلب
كأنه القارات لكن نقول ان انواع الجزا مقابل بانواع الجنابة كيف قد نزل جر على الم وقوله قد سيعار
انواع وعلى هذا اعلان او مذكور احد المذكورين فيوجب التحجير قال الكرم رحمه الله الامام مجيز في قطاع
الطريق في جميع انواع قطع الطريق بين القتل والصلب والقطع والنفي واستدل بظاهر كلامه او في قوله
تعد ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم خلافه او ينفوا فانها يوجب التحجير
في الاصل كقوة ثبات التميز الواجبة بقوله تعد فلفظاته اطعام عشرة مساكن الآله وفارة الحق الواجبة
بقوله تعد فلفظه صيام وصدقة او سكر وجزا الصيد الثابت بقوله تعد فجزا مثل ما قلنا من النعم
حكمه دور عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذكر ان الواجبة فعلها واحد
من الجملة غير عينه فيمكن مجيزه بغيره من اجزائها فعلا لا قولاً ولكننا نقول لا يمكن القول بالتحجير قطاع
الطريق لان اول الآية دليل على ان المذكور جزا الحاربة لقوله تعد انا جزا الذين يحاربون الله ورسوله والجزا انا
بحسب حسب الجنابة لانه مذكور اذ يرباؤها وينتقم من نقصانها قال الله تعد وجزا سبعة سبعة
مثلها فيبعد ان يعاقب باخف انواع الجزا عند اطلاق انواع الجنابات وباعدا انواعها عند خفة
الجنابة وانواع الحاربة التي هي جنابة متفاوتة معلومة عادة من تحاربوا او اذما لا وقتل نفس او جمع
من القتل والاخذ وانواع الجزا ايضا متفاوتة في التشديد والتخفيف مذكورة في مقابل انواع الجنابة
فاوجب تفسير انواع الجزا على حسب انواع الجنابة فالقتل جزاؤه القتل والجمع بين القتل والاخذ جزاؤه
والصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل واخذ المال والرجل واخذ السبي او
لتغلظ الجنابة بالمجاهرة والتخفيف جزاؤه النفي الى بلاد الحبس لانه اذ الجلبة اذ اقولت بالجنابة
بنفس البعض على البعض قد علم انه لا يمكن العار بظاهر التحجير وكذا قد اجمعوا على ان القتل اذا
اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التحجير بين الاجزاة الاربعة كيف وقد ورد
بيان هذا الحد على هذا المثال والتقسيم المذكور في حد شر جر على غيره وهو ما رواه عن عمار بن محمد عن
ان احسن عليه السلام عاهد من ابي بردة الاسلمي عن ابي بصير عليه السلام وقد متر به قوم يريدون
بالاسلام فقطع عليهم صاحب الطريق عن شر جر على غيره بالحد فمهم ان يقتلوا فذا المان صلبه فمقتل

فاوجب التفسير على
انواع الجنابة

ولم يأت هذا لئلا يفتقدوا ما لم يفتقدوا قطوعه ورجله من خلاصه ومجربا مسلما هدم
ما كان منه الشك في روليه عطية عنه والخلاف الطريق ولم يأت هذا لئلا يفتقدوا ما لم يفتقدوا قطوعه
على ان كلمة او لتفصيل دون التخيير فاما في الففارات فلا انواع للمجانية لان فتل الصيد والحق واليمين
مع الحنث كل واحد منهما اجانية وله فلا ينقسم الاجزى بحسبه فبقيت كلمة او على موجبها الا على قاجب
التخيير **قال** وقد استعار هذه الكلمة للعموم في قوله وقد يكون او معنى حتى **اقول** وقد استعار
كلمة او للعموم في غير معنى او العطف اعني فلو جئت عموم الافراد في موضع السلي لانه ستره النكره في
موضع النفي لانه يتناول الافراد من غير تعيين فيفيد العموم قال الله تعالى ولا تطع من اثم او كفورا ايا
الاهذا ولا ذاك فيكون قد ستره لانه لا تطع احدا منهم فلو كان في النفي فيجوز لكونه نصفه لا انفرادا في غير
مرتكبا للمنفصل بطاعة ايها كان ولوقال وكفورا بالاول ولا يصير مرتكبا للمنفصل تام تطعها والاول واليوجد
فيفيد عموم الاجتماع كما يجب او عموم الاجتماع في موضع الاباحة لان الاباحة دفع الجور فغدر دفعه
ثبته الاباحة على سبيل العموم لانه لما اطلق مثله في قوله جالس الحسن او ان سبى من فله بماله اية ايتها
او مجابستها ان هذا قول وكذا ليراجع ان كلمة او بوجوب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في الاباحة
اذ اقال لا مرارة لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير مولى منها حتى لو مضت المدة ولم يقرها ما كانت اجمعا
فكأنه قال لا اقرب واحد منها لما قلنا ان النكره في السلي نعم وكذا لوقال والله الاكمل فله او فله ناحت
شكلا احدها وتكلمها تحت مرة اني اليمين وله فله تحت الامية ولا خيار له في تعيين احدها ولو بقي او
على حقيقته لم يبق له الخيار كالوقال بالاثبات لا كمن فله او فله فانه لما اختار تكلم احدها للبر ولا يجب
عليه التكلم مع الاخر خلاصه لوقال فله او فله ناحت لا تحت ما لم يتكلمها لانه حلف ان لا يجمع بين كلامها
فلا تحت تكلم احدها وهذا لان الواو للعطف على سبيل التكرار والجمع دون الافراد الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدها كالحلف لا ياكل الدبوا وما لا ينبغي فان الوليد والامير المراء احدهما في السلي لا فيغير
احدهما لانه لا هذا ولا ذاك ودلالة الوليد فان كان المراد احدها لما ثبت بان لا يكون الاجتماع تأثيرا
المنع ايرافا منع الاجل الاجتماع فالمراد في الجميع كالحلف لا يتناول السك واليمين فمعنا الاجتماع
اثره المنفي فله تحت ثنائيا احدها واسم الصورة الا وفي الوليد يدل على انه انما حلف الاجران كلاهما
محمية في الشرع فالمراد في كل واحد منهما فبقيت بغير احدها وايضا لان الواو للجمع فاما في اية العالم
فكما ان يراد لا بفعله هذا ولا بفعله هذا فينبغي ان يبين في حقه جمل او احدهما وتحت ان يراد لا بفعله
المجموع فلا تحت بفعله احدها ففتح الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا خلاصه كلمة او فانه لا يجب على الافراد

لا انها تناوت احدا المذكورين وصفا وعموم انما ثبت بجارض يقرن بها وليس من حيزه العموم
الاجتماع فان العموم قد ثبت بصفة الافراد ايضا كما في كل واحد من هوائين بالحقيقة فكان او في العانة
للحقيقة بقدر الامكان قوله ولوقال الاكمل احدا الاقلنا او فله ناحت اشار بهذا الى استعمال كلمة او
في موضع الاباحة فيفيد عموم الاجتماع حتى كان لانه يتكلمها في غير حث لانه موضع الاباحة لان الاستثناء
في الخطر اباحة فيها دعما بهذه الدلالة عموم الاجتماع فيكون معنى الواو وكذا لوقال لنفسه ان يكون
الاقلنا وفله ناحت لا يصير مولى منها حتى لا تحت ان كثرها ولا يقع الفرقه بينه وبينها فله ناحت
القرين لما قلنا انه استثناء من الخطر فلو كان اباحة مقتضية للعموم وكذا لوقال قد برر فله ناحت
في قوله الا دراهم او دنانير حيث يكون له ان يدعي الدراهم والدينار لانه استثناء من الخطر لانه بهذا
الاباحة لنفسه للعموم والمقصود فلو كان استثناء من الخطر معنى فيفيد الاباحة مقتضية للعموم
و فرق بين التخيير والاباحة ان المراد في التخيير اطلاقه فلا يمكن الجمع بينهما حتى لو قال اضرب زيد او عمارا
لا يجوز ضربهما جميعا لانه في موضع التخيير فيكون بالجمع مخالفا وفي الاباحة مكر الجمع منها وكنت
بالجمع موافقا لمخالفا حتى لو قال جالس الحسن او ان سبى من فله بماله فالتخيير مع الجمع
وبالاباحة منع الخلو والمعارف الاباحة في التخيير بدلالة الحال فان قيل كلمة او في خصال الففار يقيده
التخيير وقد يجوز الجمع بينهما في غير اشياء قلنا ان اجمع كان محتثا باجدها لا بالجمع ويقع الباقي تقوما
قال وقد كفروا بمعنى حتى في قوله او اما حتى **اقول** كلمة او للعطف وصفا وقد يمكنه معنى
حتى او الا ان عندنا العطف الاختلاف والكلام بان يكون احدها اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ما ضيا والاخر مستقبلا او يكون احدهما مثبتا والاخر منفي فانه تنعذر العطف حسد والكلام
حتا ضرب الغاية فسقطت الحقيقة فاستعملت تحتها وهو الغاية لان او لما كان الحذر المذكور
كان احتيالا كل واحد منهما متناهيا متعين صاحب فتا به الغاية وكذا استا به معنى الاستثناء لان
احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمضيا والمستثنى منه يرتفع ببعضه بالغاية ولا استثناء فله ناحت
جعل معنى حتى او الا ان مثل قوله تعذر لعمرك ان امرئ او يتوب عليهم فانه تعذر والعطف الاية
لان قوله او يتوب عطف على امرئ او على ليس فله ناحت عطف الفعل على الاسم والمستقبل على الماضي وهو
غير جائز فاستعملت الغاية لان نفي الامر تحت الامتداد كقولك لا انا فكل او تنقض حتى او الا ان
تنقض حتى بمعنى الاية على هذا ليس كذا في امرئ الا ان يتوب عليهم فينقض الحالم او بعد عنهم
فبسطي منهم وفيه نظر لانه انما يعدل عن الحقيقة اذا تعذر العلم بها ولم يتعذر هذا لان في او يتوب

بملكه

عليهم عطف على ما قبله وقوله ليس كمر الامر شي وقع معترضا والمخاض ان الله ما كمر امرهم فالتا
او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرعوا على الكفر وليس كمر امرهم شي انما التا
مبعوث لا نذارهم وهذا معنى حسن ذكره صاحب الكشاف او نقول ان قوله او يتوب عليهم منصوب
باضار ان وكلمة كمر اسم معطوف بيا وعلا امر او على شي اي ليس كمر امرهم شي او في التوبة عليهم
تخديهم او ليس كمر امرهم شي او التوبة او تعذيبهم وقد فرغ اصحابنا على ان او يحتمل معنى الغاية وقالوا
فيمر قال الله لا ادخلهن الدار ولا يدخلهن الدار الاخر ان كلمة او في التا مفعول حتى فان دخل الدار الاولى
حنت وان دخل الاخر اولا برز في عينه وانتهت حتى لو دخل الا في بعد ذلك لا حنت لان الدخول في الاخر
غاية ليمينه فاذا دخلها اولا فقد اصر على التبر وانتهت اليمين فاذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنت
لوجود شرط الحنت في حال بقا اليمين وانما لم يكن جعلها او ههنا للعطف لانه لا زاد ولا وجب في التا والاشياء
فتعذر العطف فحملت على الغاية مجازا لكونها صالحة لها لان اول الكلام مخبر وحظ يحتمل الامتداد فيلحق
به ذكر الغاية في جمل العمل مجازا وفيه نظر فان قد يصح عطف السفي على الاثبات قال الله تعالى الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس نحو ما رايت زيدا كثر رايت عمرا فالاولي ان يقال تعذر العطف باعتبار
عدم تقدم فعل منصوب لعطف الثاني عليه حتى لو قال وادخلنا لمرغ نبتغي ان يصح العطف وتليت
التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانصبه ههنا لا يصح الا
باضار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلهذا جعلت على الغاية واذا قيد بقوله
والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا تدخلن هذه الدار ابدا الا في الاخر من الدار الاخر في اليوم
فان او ههنا ليس للغاية وان جميع بين النفي والاثبات لان النفي موبد والاثبات موقت فلما يصح
غاية لان الموبد لا ينتهي الا بالموت فاذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملته باللكانة
باصطلاح التخيير لانه قال ان حنت هذه اليمين او في هذه ففعل كفارة وشرط الحنت في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية عدم الدخول في الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنت في الاولى وبطلت الثانية لانه
خيمر نفس الغرام الحنت باحد اليمينين فاذا لزم الحنت باحدهما بطلت الاخر ولو لم يدخل الاولى دخل
الثانية اليوم برز في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى قبل اليوم
حنت في الثانية لان التبر فيها الدخول في الثانية وقد فات فحنت فيها وبطلت الاولى لما قلنا كذا شرح
الجامع الا وزجدي رحمه الله قال واذا حنت في الغاية لم يبق له ان يقول ثم قد يستعمل العطف اقول اما كمر في الغاية
حقيقة نحو قوله تعذر حتى مطلع الفجر فلا بد من عطف الغاية عنها الا بما سيجيها للعطف المحض كحال كاسيات

سده

الممكن

وعلم الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصح فيه ضرب المدة وصلح الآخر لا انما على الاستفهام فان لم
يوجد احد الغرضين الا كمن جعلها للغاية فاذا اقلع عبد حران لم اضربك حتى يصح او حتى تشكر ان يوجع
يد او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الدار او حتى يعشي على او حتى تبكي او حلف ان لا يلم غرضه حتى تقضيه
الدين في هذه الصور كلها حقيقة الغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار والمذكور بعد حتى يصح
لله انما اذا الصبي واشتكا اليد والشفاعة ودخول الدار واخواتها دالات الاقلام عن الضرب لان الانسان
لمنع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقة الغاية فاذا اقلع عن الضرب قبل هذه الغايات حنت لان شرط
الحنت الكنت عنه قبل الغاية وهذا محتمل في قوله ان لم اضربك حتى يموت او حتى اقتلك فانه محتمل على الضرب الذي لا
باعتبار العرف فانه متى كان قصده القتل لا يترك لفظ الضرب وانما يذكر ذلك لانه لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان قوة الضرب معارف قال ثم قد يستعمل الموطون في قوله وقد يدخل على حلة مستدانة
اقول ثم قد يستعمل كل حتى للموطون لما بين الغاية والعطف من المناسبة فحين ان الموطون يعقب
الموطون عليه ويتصل به ويتوقف عليه فكذا الغاية يعقب المغيا ويتصل به ويتوقف عليه لكن مع قيام
معنى الغاية نحو جاني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيد فيكون الموطون اما افضل واخر فزيد
اما افضل واما ارذلهم نحو مات الناصر حتى الابن وقدام الجاني حتى المشاة بصلح غاية اما الى الاعمال
او الادنى اما فلف ابان فيه مع العطف اذ لو كانت الغاية المحضة لم يكن زيدا لظلم الجاني ان حكم
ما بعد الغاية مخالفا لحكم ما قبلها ومن حيث ان محي القوم ينتهي بحسبه فيتعذر الغاية وحتى هذه مخالفة
لساير حروف العطف فان ما بعدها يجب ان يكون مجازا لما قبلها فلا تقول اضرب النعم حتى حمار وضربت
الرجل حتى امرأة كما يقول ضربت النعم وحازا لا في الغاية وللدلالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور ان يكون
طرف الشيء فرع عن وعلى ههنا انقول الكنت السمكة حتى راسها بالاضمة عطفها عما قبله الى كمن راسها
ايضا قال وقد يدخل على حلة مستدانة اقول ومن ذكر حروف الجر اقول قد يدخل كل حتى على حلة مستدانة
على مثال او والعطف اذا استعملت لعطف الجمل على اخرها فانه في هذا العمل لا يتعدى الى الموطون عند قومه واوص
ولهذا سموها بالاسم فانه في هذه غاية مع ذكر ما هو كونه العطف الجمل لا يقطع عنها معنى الغاية
فان كان خبر المبتدأ الذي بعد حتى مذكورا فهو خبره فلا يحتاج الى تقدير خبر اخر كقولك ضربت النعم حتى زيد
عصا حلة من غاية للضرب فانه ينتهي بالاول وان لم يكن الخبر مذكورا بعد حجة اثبات الخبر وقدره
من خبره فاقدم نحو كنت السمكة حتى راسها يارفع الخبر عن مذكور فيقدر خبره ما قبله على احتمال ان ينسب
الخبر المقدم الى المتكلم او الى غير منكون التقدير راسها ما كون لي او ما كون غيري قوله ويشمل هذا كونه لا انفصال

هذه

لما ان كلمة حتى اذا دخلت في الافعال فان احتمل الصدر الامتداد وصلح الآخر لانه
 محال كما مر وان لم يستقم جعله للغاية لغوات المعنيين المذكورين بان الاحتمال الصدر الامتداد ولا
 يصلح الآخر ليللا على الانتفاء اول لغوات اصداها بجعل على المجازاة لم تكن مناسبة معها لان الفعل
 الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة لا ينتهي بوجود العناية وانما حمل على المجازاة اذا اصل الصدر سببا
 لما بعد وصلح الآخر جزاء له ولم يصلح غاية حتى لو صلح غاية مع كونه الصدر سببا صالحا للشيئية بجعل
 للغاية كقولهم ان لم اضربك حتى تصيح فعبدا حرو حتى الذي المجازاة في الافعال نظير حتى الصاطعة في الاسماء
 من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجوب وهذا ذكره المصنف رحمه الله في هذا القسم فان تعذر جعل كلمة
 حتى للمجازاة محال للعطف المحض في قوله تعذر وقتلوهم حتى لا تكون فتنه للمجازاة بمعنى الام كاي كذا يكون
 فتنه وانما حمل الام على لان القتال وان صلح سببا لا ينتفاء الفتنه الا ان الكلام لا يصلح لان انتفاء الصدر
 اذا القتال واجب مع الخدام الفتنه فان القتال واجب وان لم يبدؤنا بالجاربه فلا يصلح غاية ولكن
 الصدر يصلح سببا لان انتفاء الفتنه والآخر يصلح جزاء فوجب الحمل على الام كذا اذا فسرت الفتنه بالمجازية
 فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكره الشافعي والمحقق وقيل هو حتى لا تكون فتنه اليها الى ان لا يكون
 منهم شرك قط ويكون كذا كونه لله ويضيق عليهم كل دين باطل ويبقى منهم دين الاسلام وحده فحسب فتنى
 القتال وذكر صاحب المنار في شرحه انه اراد بان الفتنه الشرك يكون معنى الام في محله في ما ذكره الشافعي لانه
 ذكره في الصدر وهو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن لا يصلح دليلا على الانتفاء لان الفتنه في
 الشرك فعدم الفتنه يكون مطلوبا ولا يكون منهيها للفتنه بل يكون داعيا اليه فحمل على المجازاة معنى الام كذا لان
 الصدر وهو القتال يصلح سببا لانه لا يكون فتنه ويكون فتنه والآخر هو قوله حتى يكون فتنه يصلح جزاء
 فيجوز عليه وقوله تعذر وزلزلوا حتى يقول الرسول قريبا بالنصيب وبالرفع والمضيق وجهان
 احدهما ان يكون حتى بمعنى الى ان حر كذا انواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شجيب
 متى نصر الله اربطهم بالجزية ولم ينق لهم صبر حتى قالوا ذكروا طلبوا النصر فاجيبوا بقوله الا ان نصر الله
 قريبا فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول بل منتهى فعلهم عند قتالهم
 وهو موضع الغايات انها اعلام لان انتفاء المخيف من غير ان يكون لها اثره انتفاءه اذا الغاية حد ينهي
 اليه المخيف ولا يضاف اليه وجود ولا وجوب الوجه الثاني ان يكون معنى الام كذا الى زلزلوا كقول الرسول
 ذكروا قولهم فعلهم هذا فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم وهو لا يجب
 انتفاء فعلهم لقوله الرسول وسخط الله على من سخط الله وهو لا يجب انتفاء فعلهم لقوله الرسول
 بل يكون داعيا اليه وجهه الثاني ان يكون الفعل بعد معنى الحال كقوله تعذر ان يكون شيئا لا بد من شي البعير

مطلنه وقبل معناه ويقول الرسول فليكن للعطف وكذا قالوا فليكن عليه حران لم افكر حتى
 تغدبن فاقام فلم تغد له لم تحث لان قوله حتى تغدبن لا يصلح دليلا على انتفاء الايمان بل هو
 داع الى زيادة الايمان وكذا الايمان لا يحتمل الامتداد لعدم صحة ضرب المدة فيه ففات شرط
 الغاية جميعا فلا يمكن العمل بالمخففة ولكن الايمان على وجه التعظيم والزيادة يصلح سببا
 لان احسان الزاير والحرية والغذاء يصلح جزاء فحمل على وجهه وقد وجد شرط البتر فلا تحث ولو كان
 الفعلان من تنحرف ولقد لا يقال ان لم افكر حتى تغدبن عند كانه كلمة حتى للعطف المحض غير
 رعاية معنى الغاية فيه لان الغذاء لا يصلح غاية للايمان لما ذكرنا ولا يصلح ان يكون فعله وهو الايمان
 جزاء لفعله فتعذر حمل على المجازاة فحمل على العطف المحض بمعنى الفاء او تيمون والواو لان التعقيب
 يناسب معنى الغاية فيوقف البتر على وجود الامر من فساد كما لو قال ان لم افكر فالتغدي عند ك
 واذا لم يوجد الامر ان حث حتى لمواته فلم يتعذر اصلا حث لغوات شرط البتر ولو تعذر مقصلي
 بالايمان او بعده من غير تنحرف بتر لوجود شرط البتر وهذه المسئلة على وجهين امتان وقت بان
 قالوا انك اليوم او لم يوقت فان وقت شرط البتر وجود الفعلين في ذلك الوقت وشرط الحث عدم
 احداهما فيه وان لم يوقت كان شرط البتر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال او الترخي اذ لم ينو الفعل
 وشرط الحث عدم احداهما في العمر فحمل هذا ان لم يذكرنا فانه شرط البتر التغدي منضلة او بعده غير
 متراخي انما يكون اذ يقيد باليوم وليس لاستعارة حتى للعطف المحض نظير كلام العرب بل هو اشتعاع
 بدو حث حتى على ما ونا قال وممن يذبحون ذروا الى قوله ثم انشأ حتى اقوله وممن يذبحون حروف
 المعاني حروف الجزاء وانما سميت بها لانها تجر معاني الافعال الى الاسماء نحو مررت بزيد او الاسماء
 نحو المال لزيادة الباء فللاصاق والاستعانة بدلالة استعمال العرف وهو اقوى دليل في اللغة
 والاصاق استحقاق حتى نحو به دار او مجاز على سبيل الاستعارة نحو مررت بدار النصف مروري موضع
 بقر به منه ثم الاصاق يقتضي ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق والظن الآخر
 هو الملصق به ولما كان الملصق به ولما كان الملصق به اصله والملصق يتبع المنزلة الوسيطة
 وللاية نحو كفتت بالقلم صحبت الباء الاثمان لكونها تتعاقب مقصودا بها كالات اذا الغرض
 في البيع الانتفاع وهو حاصل بالبيع دون الثمن لانه الغالب من التقو وهو ليست يستفيع
 بها اذ اتها بل هي وسيلة الى المقاصد حتى يجوز البيع وان لم يكن الشراء ملكا مشتركا بخلاف البيع
 فانه يجوز بيع ما ليس عندك فلو قال بعت منك هذا العبد بكذا حنطة جيدة يكون كذا ثوبا بدلالة

دخول الباء عليه ومنعقد متبعا وبجاء اكثر في الامة حالا وبصحة الاستبدال في سائر الاثان والمكمل
 والموزون مما يجب في الامة ولو قال يجب منك كرام الحنطة الموصوفة بهذا العبد ان عقد سلاما وجبي
 العبد راس المال بدلالة دخول الباء عليه لان راس المال هو الثمن في السلم وبصير الكرم متبعا لاصنافه
 العقد اليه فبغيره شرابط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال في غير
 قبل القبض وكان لا ينفار عندي حسنة من له عنه وكذا نكحنا في قولنا ان خبرتي بقدم فلان فبعد
 حريص على الخبر لصدق حتى لو اخبر به كاذبا لم يمتنع قوله ان خبرتي ان فلان اقدم فانه
 يقع علم مطلق الجزم لكان او كذا باوجه الفرقان الجزء العرف عبارة عن كلام يصلح دليلا على معرفة
 المخبر به فصار متناذرا للصدق والكذب والاختيار يقتضي معقولين احدهما الذي يبلغه الخبر والثاني
 نفس الكلام المعروف فاذا قال ان خبرتي ان فلانا قدم وكلمته ان مع ما جازها في تاويل المصدر فصار الخبر
 المقدم وهو المفعول الثاني للاخبار لكن المقدم نفسه لا يصلح ان يكون مفعولا للخبر لان مفعول الخبر
 كلام لا فاعل فصار المفعول الثاني التكملة بقدمه وكان معناه قوله ان خبرتي ان فلانا قدم ان تكلمت
 بخبر قدمه وذكر ما يصلح دليلا على وجود المخبر به لاما يوجب وجود الامحالة فصار شرط الحث ما
 يصلح دليلا على القدم وقد وجد في الاخبار كاذبا وانما قوله ان خبرتي بقدم فلان فالقدم
 لا يصلح مفعولا للخبر لما ذكرنا فيكون مفعولا محذورا بدلالة حرف الاصل في وانه قال ان خبرتي جزا
 ملصقا بقدم فلان فبقى القدم هنا واتعا على حقيقته وهو انما هو فاعلم بوجوه حقيقة
 لا حث والتكلم بالقدم ليس بحقيقة بل كذب قوله وكذا لو قال لامرأة ان خرجت من الدار
 الا باذن فلان لانه شرط لكل خروج اذن حتى لو خرجت بالاذن ثم خرجت بدون الاذن حث لان
 للصلاق فاقضى ملصقا به لانه لا بد له من المجدور في متعلق وهو الخروج بدلالة الكلام على
 والمستثنى منه وهو المصدر الذي دل عليه الفعل نكرة في موضع النفي اذ معناه لا يخرج حرجا فيكون
 او هو نكرة في موضع الشرط وهو دليل العموم ايضا فيكون الهمزة ان خرجت حرجا ثم استثنى منه
 خروجها موصوفا بصفة الاذن ملصقا به فصار المقدم ان خرجت حرجا لا حرجا ملصقا به
 باذن فيبقى سائر انواع الخروج داخل تحت المستثنى منه فاذا خرجت حرجا بغير اذنه وجب الجزا
 كما لو قال ان خرجت من الدار الا بقتل فانه محث اذا خرجت بغير قتال بخلاف قوله ان خرجت الا اذ
 حيث يقع علم الاذن مرة ولا يشترط الاذن لكل خروج حتى لو خرجت بالاذن ثم خرجت مرة اخرى
 بغير الاذن لا يحث لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل معن المصدر والاذن ليس

الخروج فتعد العمل على المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون محذورا عن العاية لما فيها من المناسبة ان ما
 بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتمى بها بعدها فينتمى الخلق بالاذن مرة فيكون معناه
 الى ان اذن فيكون الخروج موصوفا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فادفع المنع وقولنا ان
 هو بمنزلة قوله الا باذن كقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن
 شرطاً لان كلمة ان مع المضارع تمنع المصدر لا تنفصله بما تقدم فوجب تقدير الصلة منه وهي الباء
 فيصير بمنزلة قوله الا باذن وفيه رعاية معن حقيقة الاشياء والعمل بالحقيقة واجبا يمكن والقاية
 مما زاد بغيره عند ما كان الحقيقة واجبة اصحاب بقوله تعالى الا ان تعضوا فيه والآن تحاطبكم
 ومعناه العاية وتكرار الاذن في قوله الا ان يؤذن لكم ملصقا بغير لفظ الا ان لانه لو ذكر حرف حتى كان الحكم
 كذا ايضا لانه قوله تعالى حتى تستأمنوا من التكرار عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي والآن
 حقيقته الاستثناء متعذرة ههنا لما ذكرنا فتعريف المحاذ والمناصحة الاستثناء في قوله الا باذن لان
 حرف الاصل اق بقتل ملصقا به وحذف سايق لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الا حرجا
 ملصقا باذن قامت له هنا فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فبعد الاستثناء ولقائه ان قوله
 دليل التكرار قائم ههنا ايضا لان المحاذ لهذا اليمين الثاني بالخروج من غير اذن فيكثر التكرار تحصيله
 لغرضه وجعله غاية مجاز وكذا تقدير الصلة وليس اصل المجازين اولى في الاخر ولا بد من خروج مع ان
 الترجيح قلبي فيما ذكره الغراء اذ هذه الصلة اكثر شيوعا من جعل الا في العاية ولهم هذا النوع
 بقوله الا ان اذن الا باذن في صحت نيته قضاء وديانة لانه لو خرجت كرامة لان حرف الصلة سايق
 وفيه تدبير عليه فيصدق في المنزلة بالانكسار تحت ايضا لكنه يصدق ديانة افضل لان فيه تخفيفا
 عليه قوله ولو قال انت طالق لمشيئة الله وبارادته انما لا تطلق لانه تعليل بما لا يوقف
 عليه كقوله اقش الله هذه الا ان الباء لا ملصاق وفي التعليل في الصافي الجزا بوجود الشرط فحارجا عليه
 ولما كان يقول عكس الوقوف على مشيئة الله الطلاق لان العبد اذا اشار بالطلاق فقد اشار الله
 اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وكان ينبغي اذا اشار العبد
 لوجود الشرط ثم اعلم انه ههنا عشرة الفاظ المشيئة والارادة والرضا والمحبة
 والحكم والامر والاذن والقضاء والقدر والعلم والاعلم والافق ايضا في الياء وقد يضاف الى العبد
 ايضا وهي الاربعة الاولى ان لصيغت الياء لا يقع شيء وان اضيفت الي العبد كان تملكا فيقتصر
 على مطلق العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الي العبد او الي العبد لانه يبراد

العاية بعد ٣٤٤

بما تحقق الإيقاع دون التعليق بها قال **الشافعي** رحمه الله لم يقله وعلم للزم أقواله
 فقل عز الشافعي رحمه الله أنه حمل الباء على قولهم **والمسحوا برؤوسهم** في التبعيض إذا دخلت
 أفادت التبعيض لأن العرف يفرق بين قولهم مسحت المندل ومسحت بالمندل في أفادة الأول الثمور
 والثاني التبعيض فيلزم مسح بعض الرأس وهو أدنى ما يطلق عليه الاسم ولأنه لا يستلزم التبعيض
 باتفاق الخصم فيثبت على مطلق التبعيض كقولهم **مسحوا بعضكم بعضا** أو **مسحوا**
 أصابع زيادة على النصح لراي أو بخبر الولد فلا يجوز وقال مالك رحمه الله الباء في الآية حذرة من التأكيد
 لأن الفعل متعد بنفسه كما في قولهم **ولا تملقوا أبائكم** إلى التملق فوجب الاستيعاب كقولهم **مسحوا**
رؤوسكم قلص القول بأن الباء لا تستعير أصلها في الكفة كذا قاله ابن جني رحمه الله وإنما الموضع
 للتبعيض كلمة من قولهم كان الباء أيضا للتبعيض يلزم الترادف وهو قوله في الأصل ويلزم أيضا الاشتراك
 إذا الباء للصاق اتفاقا فلو كان للتبعيض أيضا يلزم الاشتراك هذا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله
 وأما الجواب عما ذكره مالك رحمه الله فهو أنه جواز للمصلحة الغاء الحفنة والحمل على ما هو غير مفسود
 وهو التأكيد بلفظ ضرورة والتأسيس أو في كان الباء على حقيقة وهي الصاق لكلمة المسح بالبدل في محل
 فإذا دخلت على الالف كان الفعل متعديا إلى محل فيثبنا وكله نحو مسحت الحائط بيدك لأنه أضيف إلى
 جملته وإذا دخلت في المحل كان متعديا إلى الالف في الآية دخلت على المحل فيكون التقدير مسحوا أيديكم
 برؤوسكم أي الصفوها بها فلا يقتضي الاستيعاب لأنه غير مضاف إلى الرأس لكنه مقتضى وضع الالف
 المسح المحل وذكرنا وضع الالف لا يستوعب الرأس عادة فأريد به أكثر اليد والأصل فيه الأصابع
 والثلاث أكثرها فصار التبعيض مراد بهذا الطريق باعتبار أن الباء وضع له قول **ولا تملقوا**
أبائكم الاستيعاب في التبعيض جواب عما يقال قد دخلت الباء في التبعيض وهو قولهم **مسحوا رؤوسكم**
 أو أيديكم في المحل مع أنه شرط أيضا الاستيعاب فلا يصح قولهم أنه إذا دخلت في المحل لا يقتضي الاستيعاب
 وكان ينبغي أن لا شرط فيه الاستيعاب في التبعيض كالألف في الشرط والوضوح في الشرط والوضوح في التبعيض
 فاجاب بان اشتراط الاستيعاب في التبعيض ممنوع مما دللنا عليه من جهة المسح من جهة المسح
 فلا يرد وأما على ظاهر الرواية فإنها عرفنا الاستيعاب في باب المسح المشهور وهو قوله **مسحوا**
 أعاراما فكيف ضربت ضربتين للوجه وضربة للذراعين وبمثلها يراد على الكتاب فجعلت الباء زائدة
 بهذه الدلالة أو ثبتت الاستيعاب فيه بإشارة النفس إلى التبعيض ثم عطف على قوله **مسحوا**
 فيدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر وعدة الأمار وحده العجيد ثم الاستيعاب شرط
 في الوضوء

فإذا

فإذا خلفه ولما يلزم أن يكون الخلف لا يلزم أن علم عليه الأصل فإن المسح على الخلف خلف عن الغسل ثم
 الاستيعاب شرط في العسل ومن المسح قال **وعلم للزم** إلى قوله وكله من التبعيض أقول
 كلمة على الاستيعاب وصحاح يقال فلان علمنا أمير وزيد على السطح واستعملت للزم حقيقة
 لوجوده على الاستيعاب فإذا قال فلان علمنا على الف يكون دينا لأنه الذي يعلمه ويركبه مع غيره
 حصة الاستيعاب في اللزوم عليه إلا أن يصار إليه الودعة بأذيقوا على الف وودعة فحسب
 لا تثبت للزوم بل كونه وودعة لأن كلمة على تحت معنى الودعة لوجوب الحفظ عليه فيها وإن دخلت كلمة
 على المعاديات المحضة وهي الخالية عن معنى الاستيعاب كالبيع والاحيان كانت بمعنى الباء مجازا للمعلا
 وهو اللزوم ساسا للصاق لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكنه المعاوضات المحضة لأنها
 لا تحتل التعليق بالشرط لما فيه معنى الفاعل فخر على ما تحتله نصحي ذلك الكلام فإذا قال بعثت منك هذا
 العبد على الف فمعناه باللفظ النكاح وأنه لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه الحق بها حيث لا تحتل
 التعليق بالشرط فإذا قال تزوجتك على الف فمعناه باللفظ وان استعملت في الطلاق فكذلك عند هذا
 يكون كونه على معنى الباء كالمعاوضات المحضة إذا طلاق على ما لم معاوضة فحاشا للمرأة
 ولما كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وإنما يجب عليها المال عوضا عن الطلاق فحمل على الباء بدلالة
 الحال كقولهم هذا الطعام على درهم فأنه معناه بدوهم فكذلك في الطلاق وعندنا حصة من المعنة
 كلمة على في الطلاق ومعنى الشرط إذا بطلت بقوله الشرط فمعناه الحقة حتى لو قالت لزوجه ما طلقني
 لثقت على الف فطلقها والصدقة لا يجب بلفظ الف على من يملكه الواقع رجيا وعندها يجب عليه الف
 ويكفي الواقع بياها لأنها مع الباء عندنا فيكون الالف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء
 المعوض فصا وكما لو قالت طلقني بثلاث الف درهم وصرت على الف فطلقها ولصدقاتها لزمها
 ما خصها من الالف وحده قولهم حصة رجل من ثمنه أن كلمة على اللزوم كما يتبين وليس من الواقع وهو
 الطلاق وبين الزمها وهو الالف مقابلته لتعقد معاوضة وذلك لأن ما ثبتت بطريق المقابلة
 ثبتت مقارنا حقيقة المقابلة بل بينهما معاقبة لأنه يقع الطلاق أو لا ثم يجب المال قبله فحاشا
 معنى الشرط والجزء من المعاوضة إذا الشرط يتوقف عليه المشروط فلا بد من ثبوته أو لا المترتب
 عليه المشروط فصا ومعنى الشرط كالحقيقة وكان حمله على ما لم وقد أمكن العلم به في الطلاق
 لصحة تعهده بيمينه فخر عليه وبحكم الاتحاد بين الشرط والجزء يصير دخول كلمة على على المال كدخولها
 على الطلاق كأنها قالت على الف أن تطلقني بثلاث وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط أنه

طلقني

بفتقر تقدم الشرط على الشرط وانما انما يذكر الشرط ويتعلق به قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا يشركوا بالله شيئا ان يشركوا بالله شيئا كان قبيل كلمة على دخلت على الالف وهي الشرط فكان الطلاق
فكان الطلاق شرطا وجوبا على الشرط والامر بالعتق في كل ما كان الكلام متوقفا على الشرط وجوبا
على المال كدخولها على الطلاق ونظرا الى العوض والميراث اشار المصنف رحمه الله بقوله وعلى ما لا يخاد
يصير دخولها على المال كدخولها على الطلاق فكله الباء فانها للمقابلة فاذا لم يقبل المقابلة منها
لما ذكرناه من المعاقبة مثبت التوزيع لئلا يبطل العبد به اصله من كونه وجه وانما حكم كلمة على على المقابلة
في مسألة طلاق الفرة معها لانها لو دخل على الشرط والخبر ان كان كذا البديل عليها ولو دخل على المقابلة كان عليها
بعض البديل اذ قبلت فدل الظاهر على ان ارادة المعاملة ليستفيد بهذا الطلب نقصان البديل اذ لا
قائمه لها بطلان الفرة فبطلانها فاقا ههنا فالقائمه لها اكثر في جعل الالف جزاء حتى لا
يلزمها من بعض الطلاق وعلى هذا وهو ان كلمة على مستعمل للشرط لوقال راس الحصن ورأسه
امنوني على عشرة ان العشرة سواء والخيار في تعيين العشرة الى كبير الحصن لانه شرط في كونه كلمة
على التي لا تستعمله ومن ضروريه ان يكون التعيين له ويكون هو غيرهم بخلاف ما لو امنوني وعشرة او
او ثم عشرة حيث يكون الخيار في تعيين العشرة الى من امنهم وهو الامام دون راس الحصن وقد يستعمل
كلمة على بمعنى من قال الله تعالى اذا اختلفوا على الناس من امرين فاقولوا كلمة من التعيين وهذا قال
ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال اعق من عبيد من سكت له ان يعتقهم الا وهو امرهم بخلاف قوله
من شاء لانه وصفه بصفة عامة وقد يكون لا يتبدل الغاية في قوله خرجت من الكوفة وللتعيين في قوله
درهم ففرضه والمخرج الى قوله واما الى قوله كلمة من التعيين بقوله زيد من القوم اخذت من
الدرهم ولو قال ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال اعق من عبيد من سكت له ان يعتقهم الا
وهو امرهم لانهم في جميع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التعيين وهي من فوجب العمل بحقيقة ما لا يخفى
لكن العموم هو الاصل فوجب القول به الا بقدر ما يبان به كلمة التعيين وهو بنقصان والحدود
لكل خلاف قوله من شاء من عبيد لانه انقطع التعيين بغير صفة الصفة العامة فان الدار تحت الشرط
نكرة لانه لا يعلم الستار وقد وصفت بصفة عامة وعلى الحقيقة فان الصلة معنى الصفة فيعم
ضرورة عموم الصفة فسقط التعيين فحملت على التمييز فان شاءوا اعتقوا جميعا واما ما لا يخفى
الاول لم يوصف بصفة عامة اذ المشية اسندت الى المخاطب فلا يتركب التعيين وعندها من التمييز
في التمييز وقد يكون كلمة من لا يتبدل الغاية يقال من من البصرة الى الكوفة وهذا المعنى هو المطلوب

عند محقق النجاة وجميع معانيه راجع الى معنى ابتداء الغاية لكن الفقهاء لما وجدوها اكثر استعملوا
في التعيين جعلوها في اصيلة وفيما سواه خيلة واليه اشار كلام المصنف رحمه الله فانه صدر القول
فانه من التعيين ثم قال وقد يكون لا يتبدل الغاية وقد يكون للتمييز اربابا للبيان الجنس بخلافه ففرضه
واجتنبوا الرحمن الاوثان اي الرحمن لفر هو من جنس الاوثان وقد يكون من معنى ابا كقوله
تغيرت حفظونه وامر الله اي بامر الله وقد يكون من زائدة كقوله قد بعف لكم في نوبته فانه فيها
زائدة ومثل المصنف رحمه الله بقوله فاجتنبوا الرحمن الاوثان لكونه مزينة وهو ضعيف لما مر انه
في الآية للتمييز وانما حمل على الزيادة اذ تعدد حملها على الحقيقة او المجاز اذ الاعمال ولو في المجاز اذ في
الزيادة والاهمال فلو قال ان كان ما في يد من الدراهم الاثنية فجميع ما في يد من الدراهم المساكين فاذ في يد
اربعة دراهم او خمسة حش و لزمه السقوط بذلك لانه جعل شرط الحش ان يكون في يد غير الثلاثة
ما يكون في الدراهم والدرهم الرابع والخامس من بعض الدراهم فان ذلك من التعيين فوجب شرط الحش ولو كانت
الاراة لزوما على ما في يد من الدراهم فاذ في يد هادرم او درهمان يلزمه ثلثة دراهم لان من هذا صفة
لا حصر في الكلام بدونه وكان صلة لتعريف الكلام والمراد سميت الجميع حيث كانت من الدراهم واثلة الثلاثة
وفيما سبق للتعريف لانه في الكلام لانه في الكلام بدونه لا يقال الالف واللام اذا دخلنا على الجميع صيرناه
للجنس فيقتلوا الواحد لانا نقول انما يبطل معنى الجميع بدخول الالف واللام اذ كان الجميع مطلقا
في الاثر والزوج النساء فاقا الدراهم ههنا فمقتضى ما حويدها وكان بمعنى العهد فلم ينظر
به معنى الجمع ففي كلام المصنف رحمه الله نوع اشكال وهو انه جعل الفراق من كونه للصلة والتعريف
اختل في الكلام في الصلة بدونه وعدم الاختلال في التعيين وهو ليس بمظهر فانه قد مثل للصلة
بقوله تعدي بعضكم من ذنوبكم ولا تحتل للكلام بدونه وجعله في قوله ان كان ما في يد من الدراهم
الاثنية من قبل الصلة وقد اختل الكلام بدونه على ان في قوله خالفني على ما في يد من الدراهم للبيان
دون الصلة وجعل الا على غير ما يستقيم اذ كان تابعا للجمع مفكرا غير محصور ولم يوجد
ذلك قوله ان كان ما في يد من الدراهم الاثنية وجعل الاختلال بدونه علامة كونه صلة غير مناسب
اذ الصلة هي الزايدة وهي التي وجودها كعدمها كالباء في قوله وكفى بالله شهيدا وجعل عدم
الاختلال اشارة للتعريف ايضا غير لا يتبدل الا من العكس قال واما الى قوله واما في الخلاف
اقول ما لا يخفى في قوله انما في قوله من يقول سرت من البصرة الى الكوفة منتهى السر
البصرة مبتداه فان دخلت في الطلاق بان قال امراته انت طالق الى شهر فهو على ما نوي فان نوي التعيين

يطلق في الحال ويعلق اخره لانه نوى حقيقته كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال ويستعمل في الشر
والطلاق لا يقبل التوقيت لانه لا يمتد فله يتوقف فيقع الطلاق ويلحق بالتوقيت وان نوى التاخر
يتاخر الوقوع الى متى الشئ لانه نوى حقيقته كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافه وان لم يكن له نية
يفتح في الحال عند وقوعه وهو روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اذ التاخير او التناهي وهو
لا يمنع ثبوت اصله فتاخير الزمن لا يمنع ثبوت اصله وهو منه لموجود فلا بد من وجوده ثم يلحق
التاخير لعدم قبوله وعندنا تأخر الوقوع الى متى الشئ لان الكلام يدخل في التوقيف يدخل في التاخير
التيوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاخير فاما الايقاع فيقبل فانه
الاجزاليه كذا يكون ابطاله الاثرية الطلاق محتمل التأخير بالمعلق والمزق بين التوقيت والتاخير
ان التوقيت هو ان يكون الشئ ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما رواها
ايضا لقولهم والله لا اكلمه فله نالي شهر فان ذكر الشهر لتوقيت التاميم اذ لولا كانت صوته وكذا
قولك جزيرته الدار الى شهر وشرطان يكون المغيا قابلا للتوقيت والتاخير والتاخير هو ان يكون
الشئ ثابتا في الحال وينتهي بالوقت ايضا كالمبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى متى الشئ ولولا كانت
المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشئ ايضا ما لم يستطع الدرس اذ لا ابرار قوله والاصل في الغاية الى اخر
لما كان بعض الغايات غير اخذ في المغيا وبعضها داخل في ضابطها لانه هو ان الغاية ان كانت قائمة
بنفسها يكون موجودا قبل التكملة غير متفجرة في الوجود الى المغيا لم يدخل تحت الاضافه اذ كانت كذا في
مستقلة بنفسها فلا ينبغي لغيرها كقولهم تعد ثم اتوا الصيلم الى المياد وكقولهم بعثت منكم هذا الخياط
الى هذا الخياط لا يدخل الخياطان في البيع وانما دخلت المسجد الاقصى تحت الاضافه في قوله تعد
الى المسجد الاقصى بدل المياد في خارج الموضع والاحاديث المشهورة الا اذا كان صدر الكلام متناولا
للعناية فحسب كان ذكرها لا يخرج ما رواها فيبقى داخل تحت الصدور لتناول الاسم اياها لا قلنا في
المرفق ايضا دخلت تحت الغسل اذ المقصود من ذكر المرفق اسقاط ما رواها اذ لولاها لاستوعبت
الوظيفة كالميتة لتناول الى الاطلاق كان صدر الكلام لا تتناول العناية اوفيه شكر فذكر العناية لمذا الحكم
الى العناية فلا يدخل العناية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم منصرف الى الامساك ساعة بدليل
الحلف فان قيل فعلقه للمرفق مع قوله فاعلموا ان يجب كونه غايه الغسل المذكور وغير
وهو الاسقاط الذي ليس بكونه في ان تعلق الحار والمجور بالغسل طاهر اكثر من الغسل وهو الاسقاط
فالمرفق غايه للغسل لفظا وغايه للاسقاط معناه والعبرة بمعاني دون اللفظ والظاهر ان كونه الحار

منعقد ايراد عليه الكلام السابق فيكون التقدير اسقطوا الغسل الى المرفق في قوله وهذا
اي لا حلا ذكرنا فان الصدور اذا كان متناولا لم يدخل العناية تحته قال ابو حنيفة رحمه الله عنه اذا باع
بشرط الحيا والى العدة او الى المياد يدخل العناية في مدة الحيا لانه الغاية هنا الاسقاط فانه لو شرط الحيا
مطلق ثبت مؤبدا وله فيفسد العقد ولو اسقط الحيا لانه الغاية هنا الاسقاط فانه لو شرط الحيا
حايروا كان ذكر الغاية لا يخرج ما رواها فيدخل تحت الحيا كالمرفق بخلاف الاجزاليه لانه الغاية لمذا الحكم
اي موضع الغاية لان الاجل للشرية فمطلقة تتناول ان ما يحصل منه الترفية ولا يقتضي التاميم وكان ذكرها
الى المدة الى الغاية وبخلاف الاحبار فان الغاية فيها مدة الاجارة ايضا لانها عقد فملك المنفعة بعوض
فمطلقة لا يقتضي التاميم بل يوجب ادنى ما تتناول الاسم وذكر مجمل ولا حل الحيا لانه يفسد العقد وكان ذكر
العناية لبيان مقدار المحقود عليه وذكر هذا الحكم الى موضع الغاية قوله وكذلك الاجزاليه الايمان ايرد في
الاحال المذكورة الايمان ايرد تحت الجمله ايضا كانه مسألة الحيا حتى لو حلف لا اكلمه فله نالي رمضان يدخل مصفا
عنده في رواية الحسن رحمه الله لانه صدر الكلام يقتضي التاميم فذكر الغاية لا يخرج ما رواها في ظاهر الرواية
وهو قوله لا يدخل لانه حرية الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك فله يدخل في المشروط
في بعض النسخ في الاحال والايمان في بعضها في الاحال في الايمان في بعضها في الايمان بالثناء المثلثة وكذا ذكر
لان قوله في رواية الحسن رحمه الله ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الاحال روايتان وان اتصل بالآخر يقتضي
ان يكون في الاحال داخل في الجمله عن رواية واحدة وكذا ذكر في اسناد الاجزاليه الدرس في البيع الموجل
والاحبار لا يدخل في الجمله اتفاق قوله وفي الاخر رواية ابو حنيفة رحمه الله عنه لعله نوى على فرد في العبرة
وفي قوله لا امر لته انت طالق وله في رواية اخرى لانه يوجب في الجمله فيلزمه صحة روايته
ويطلق ثبوتان لان الصدور متناولا فيكون ذكر الغاية لمذا الحكم اليه فلا يدخل في الغاية
الاولي عند المفردة اذ الثانية لا تصور بدون الاولى وعندهما يدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم
بنفسها اذ لا تحقق للمصالح الوجودية فتسعة آخر كما لا تحقق الاقل بدون الثاني فلا يكون غايه
ما لم يكن وجود العاشر وجوبه ووجود الثالث بوقوعه فحجب عشرة ويقع الثلث وعندهم روي انه
لا يدخل الغايتان فيجب ثبته ويقع واحدة قالوا في المرفق في قوله ولو قال انت طالق مشيئة الله
او في كلمة في المرفق اما محققا بخروجه الدار او تقديره بخروجه العاشر وانما سمع في حاجته
وعا النظر فيه بنوا مسائل فقالوا اذا قال عصبتي ثوبه منديل او ثوبه في قوصة لزماء لانه اقتر
بعصبتي مرفوق في نفسه ولا يتحقق ذلكا بعصبها ويفرق بين حرف كانه في الثبته فان قوله ان

موجود

يتبع

ان صحت ادھر واقع علی الابر ولا بحث الابر والابصر الابر ولو قال ان صحت الدهر يقع عما صوم الساعة فمحت
 اذا امسك ساعة بنیة الصوم واختلفوا في حذو واثباته في قوله انت طالق في غدر فقالوا هاسوا
 حتى لو نزل آخر النهار في قوله في غدر لا يصدق قضاء لانه وصف بالطلاق في الغدر وهو اسم الحكم والماتيقف
 بالطلاق في كل اذ وقع الطلاق في قوله الا تترانه اذ لم يكن نية في اول النهار فاذا نزل آخر فقد نزل تخيير
 بجذبه فلا يصدق كقولك انت طالق عند الان حذو كلف في اثباتها في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله
 خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وفتروا بوجوه في بعضها فيما اذا نزل آخر النهار فقال في قوله
 في غدر يصدق ديانته وقضاء وفي قوله عندا يصدق ديانته لا قضاء لان حذو الطرف اذا سقط انظر الغدر به
 بله واسطة فافتقر استيعابه لانه شابه المفعول به فيقع في اوله ليكون واقعا في جميع الغدر فلا يصدق
 في التأخير واذا لم يستطع صارا الطلاق مضافا الي جزء بهم من الغدر اذ ليس من طرف الطرف في الاستيعاب
 فكيف نفيه بيان لما ابيهم لا تغير الحقيقة فيصدق قضاء واذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول
 باعتبار السابق وعدم المزا ح فلا يصدق فيه قوله فان اضيف اليه كان قال انت طالق في الدار
 او في بلد كذا وقع الطلاق في الحال حيث كان لان المكان لا يصلح طرفا للطلاق لانه اذا وقع في مكان فهو
 واقع في الاماكن كلها والطرف لا بد ان يكون صالحا لتخصيص المظروف به فلا يمكن جعله مع الشرط
 الا تترانه لوجوه في الشرط وهو موجود كان نجيكا ايضا لان التعليق بامر كائن في غير محل
 الزمان فله يصدق محض اذا الطلاق الواقع في زمان لا يكون واقعا في الزمان وكذا الصانع في الزمان معدوم
 يمكن جعله مع المعلق فلا يقع في الحال الا ان يرد بقوله انت طالق في الدار اضمارا لاعتبار ان ارادة
 دخول الدار فيصير كالمعلق فلا يطلق حتى يقع لانه ذكر المحل و اراد به الفعل في الحال وكان في محله كلام
 فيصير ارادته فيصدق ديانته لا قضاء لانه خلاف الظاهر وكان معنى الشرط لانه يقدر العمل بحقيقة
 الطرف اذا الفعل لا يصلح طرفا للطلاق وبينها مناسبة اذ كل واحد من الطرفين والشرط غير مؤثر ومقارنه
 او يستعمل كلف في معنى مع لان في الطرف معنى المقارنة فلا يوجب الطلاق الامم في الدخول فغلى القول
 الا ومع الطلاق في متأخر الدخول في الثاني مقارنه ولكن الثاني اصح فانه لو قال لا جنبية انت
 طالق في نكاحك فتزوجا لا يطلق كقولك مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلعت كقولك انت
 طالق ان تزوجت كقولك **ولو قال انت طالق في مشيئة الله** الى قوله ومن ذكر حروف القسم اقوال
 ولو قال لا امرنة انت طالق في مشيئة الله بعد ارادته واخواتها وفي رضائه ومحبته وامره وادبه
 وحكمه وفلذته لا يقع الطلاق صله لكونه كلف في معنى الشرط وكان تعليقا لما لا يوقف عليه فلا يقع

سنة

في قوله ان شاء الله الا في قوله علم الله فانه يقع به الطلاق في الحال لا يبراد به المعلوم مستعلا
 شايعا فقال اللهم اغفر لي ما علمت مني ما لم يعلم مني في هذا العلم الحقيقه من علمه من علمه
 ولهذا الوجهين بعلم الله لا يكون مينا فلا يمكن جعله شرطا اذ الشرط ما يكون معناه ما علم خط
 الوجود ومعلوم الله ثابت في الحال لا محالة فيقع في الحال لانه جعل معلوم الله طرفا للطلاق وانما يمكن
 الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا كان عدمه معلوما لا هو حاصل
 ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم اذ لا يقال انت طالق ان علم الله وذكر لان مشيئة
 الله تعار متعلقة ببعض الممكنات دون بعض فاما علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات والممكنات
 فقوله علم الله لا يبراد التعليق فالمراد بهذا ثابت في معلوم الله فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق
 مع ان القدرة قد يتعلل بمعنى القدرة فان في مستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله قلنا
 المراد به اثر قدرة الله الا انه اقام المضاعف اليه مقام المضاعف ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة
 في الموقورات محذوف في العلم الا تترانه يجوز ان يقال الله بقدر معلوم لنا ولا يقال الله مقدور لنا
 فيمكن هذا استعمال اسم القدرة على المقدور بل في باب الحذف بخلاف الطلاق العلم على المعلوم لان
 العلم ليس اثر العلم الا تترانه اذ الله تعالى وصفاته وسائر المعهودات معلوم ولا يطلق اسم
 الاثر على المعدوم ولا على المقدور فله يمكن استعمال اسم العلم على المعلوم في باب الحذف والاضمار
 ولو قال لعنن على عشر حرامه في عشره يذم عشره عندنا لان العدد لا يصلح طرفا فيلغوا الا ان
 ينوبهم مع او او والعطف فيصدق لان الطرف بمعنى المقارنة قوله بقدر فادخل في عبادي ايمهم
 فكون عشر مع عشرة او عشرة فيلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه عشرون لان المال
 لا يحس بالشكر الاصل في الذم البراة وقال في ذم الله يلزمه عشرون بل لاجل لانه بقدر حله في الطرف
 لعدم صلاحية العدد لها حرامه مع او او والعطف وقال الحسن حرامه يلزمه مائة اذ العشر في
 العشر في في الحساب مائة فيجاء عليها قلنا اثر الضم في كثير الاجزاء لا في زيادة المال قال
 ومن ذكر حروف القسم البية الى قوله اسماء الطرف اقوال ومن ذكر حروف القسم حروف الجزاء وحروف المعاني
 حروف القسم وهو الباء والواو والتاء فاما مستعلة القسم في ان لم يقع له ولهذا استعمال القسم وما وضع
 له كراهة للقسم وهو ايم الله فانه موضوع للقسم لم يستعمل في غيره واصله ايم الله وهو عين القسمين
 للوزن في فعل مختص بالحج والاصلة في هذه الفطوح لانها جميع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت لها
 فقها على الاصل لو كانت للوصل لكثرة وعند البصريين هو اسم مفرد وليس جمع وضع للقسم والاستغناء

استعلا

المستفيد ويظهر على امر كائز اى وجوده في الحال او منتظرا للاحالة كقوله تعذر اذا التمس كذا لان
سيوجد للاحالة ويقال اذا جاز الشئ لم يتحقق مجيبه ولا يجوز ان جاز الشئ لان لا يدخل
الا على امر متروك واذا كان اذا داخل على امر كائز لم يكن معناه فلا بد من شرط اذا الشئ
يقع في شرط او بهما ما الا انه قد يستعمل اذا في الشرط مجاز مع قيام معنى الوقت مثل متى مع ان
المجازا متى لازمه في غير موضع الاستفهام واحترز به عن نحو متى القتل ومع هذا لا يقطر معنى
الوقت عن معنى المجازاه فلان لا يقطر معنى الوقت عن اذا والمجازاه بهما غير لازمه اولى واذا
كان كذلك صار الطلاق مضافا الى وقت حال عزايها الطلاق على ما فيه وكما سكت قد وجد وقت
لم يطلق فيه فيقع الطلاق وهو هذا لو قال لامرأة انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى
لو قال قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها لو قام متى شئت بالانفاق لا يتقيد بالمجلس كلان
ان شئت يتقيد بالمجلس بطل مشيتها بالقيام عنه فعلم ان اذا للوقت حقيقة و ابو حنيفة لم
اعتبر اهل الكوفة وهو اذا استعمل للوقت كقوله واذا يكون كريمة ادعى لها واذا احس الحين قد عني خد
وسئل للشرط وقد احتج الفراء بقول الشاعر واستغن ما اغناك بكرا بالغي واذا نصرك حيا
فتجهر معناه ان نصرك وهذا جزمه وبديله دخول الفاء في مجاز وهو مخصوص بان وبديله ان الخصام
من الامور المتروكة وكلمة اذا كانت للوقت يستعمل الامر كائز او المنتظر للاحالة واذا ثبت الوجهان
في اذا اعني معنى الوقت ومعنى الشرط على التعاقب وقع الشك فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
احدهما وان حمل على الوقت يقع في الحال لا سكت فلا يقع بالشك وقد صارت المشيئة زيدا في قوله انت طالق
اذا شئت يبين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به الشرط يخرج الامر
من يدها بالشك قالوا اما متى فانها للوقت وتكون لان الفعل يثبتها دون الاسم جواز معنى الشرط
فصح المجازاه بهما مع قيام معنى الوقت وفي كلام معنى الشرط الا ان الفعل يتعقبها دون الاسم وفي كلامه
من حيث ان الاسم الذي يتعقبها بوصف فعل للاحالة لئتم الكلام وتما فيه معنى الشرط لو علم ما روي
ابن يوسف رحمه الله فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزله قوله ان لان فيها معنى الترتيب فعملت
عمل الشرط وكذا قوله وفرد كذا كيف اقول واما متى فانها للوقت المبهم في الوضع ولكن لما كان الفعل يليها
دون الاسم جعلت للشرط لوجود التردد والابهام فيما دخل عليه متى بمنزلة ان لا يوجد كذا في كلمة
ان فصحت المجازاه بهما مع قيام معنى الوقت ولما قال صحت المجازاه بهما لانه قد يحكى للمستمع ان
قال لامرأة انت طالق متى لم اطلقك يقع الطلاق عقيب الحين لوجود وقت لم يطلق فيه فعمل كلامه

وانه يقتصر على المجلس في قوله متى لانه باعتبار ايهام يعنى جميع الازمنة وفي كلمة كلما معنى الشرط
لانها يدخل في الفعل في جميع احوال الاعمال وتكررها وانما يتكرر الشرط والجزء فلو قال كلما
دخلت الدار فانت طالق تكرر الطلاق بتكرر الدخول في المدخلين وكل ايضا معنى الشرط
من حيث ان الاسم الذي يتعقبها لا بد له من فعل للاحالة بوصف به لئتم الكلام بذكر ان وضعه يعنى
الاعيان ويثبت به عموم الافعال تبعاً لقوله كل امرأة ان زوجها في طالق فينتع التزوج بنفسه
ومتما فيه معنى الشرط كلمة لوعلى ما روي عن ابن يوسف رحمه الله روى عنه ابن سماعه رضي الله عنهما
ولم يوجد فيه نفي عن ابن حنيفة رضي الله عنه فاذا قال لامرأة انت طالق لو دخلت الدار فهو قوله ان دخلت
الدار لان لو تعبد معنى الترتيب فيما نقر به فحمل على الشرط وكلمة لولا لا امتناع الشئ الوجود غير المعنى
قوله لولا لا يرد بوجوده لكان كذا وفيه معنى الشرط فاذا قال لامرأة انت طالق لولا دخول الدار روى انها لا
تطلق لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احد الجملتين بالآخر امتناع الجزاء وان الشرط هو المنع والربط لان
الشرط الحقيق يتوقع فيه وجود الجزاء بوجود الشرط وكلمة لولا لا تتوقع الجزاء اصلا لانه لا يستعمل المستقل
ولقد ناقشوا انه منزهة الاستثناء من حيث ان الاستثناء يخرج الكلام عن الاحكام فلا يتعلق حكمه فمن
الكلمة فانه ومنه كذا كيف ان قوله ولما لم اقول ومنه كذا كيف ان قوله ومنه كذا كيف ان قوله
في الحال ليس بظرف وصنع الحذف تضمنه معنى في ولكنه جار مجازا لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد
معناه على ان حال هو صحيح او سقيم قائم او قاعد واما قلنا انه اذا كان متضمنا بمعنى على يكون جاريا
مجرى الظرف لانه ينظم للحال وهو جار مجزى الظرف لا يما منقول فيها فان استقام ان السؤال في الحال بان
يكون للشئ المتعلق به كيف حال يسأل عنها خلق عليه والا يروى ان لم يستعمل حمله عن السؤال في الحال بان لم
يكن له حل بطل كلمة كيف فلذلك قال ابو حنيفة رضي الله عنه في قول الاجل انت حر كيف شئت انه ابتاع
للمعينة وبلغت كيف شئت لانه لا ينضم السؤال في الحال الى الحر فانه حكم شرعي غير متعلق بمشيئة
العبد وعندنا المشيئة الى العبد في المجلس فلا يعتق ما لم يشار كقوله ان شئت وفي الطلاق كقوله انت
طالق كيف شئت يقطع طلقة واحدة قبل المشيئة ويبقى الفضل في الوصف اى كونها باينة والقدرة
اى كونها ثلثا مفوضا الى المرأة بشرط نيته الزوج ثم ان كانت غير مدخول بها فقد بان في الحال وبلغت
اخر كلامه فلا مشيئة لها وان كانت موهوبة وقعت واحدة رجعية قبل المشيئة ويبقى لها المشيئة
في المجلس بالصفة والقدرة فان شئت باينة وقد نزلها الزوج كانت باينة وان شئت ثلثا وقد
نزلها الزوج يطلق ثلثا لان عند ابن حنيفة رضي الله عنه وقوع الواحد يملك ان يثلمه ولما كان جعل الزوج باينة

